I.SSN 0203—4883

КАВКАЗ И ВИЗАНТИЯ

4

ЕРЕВАН

СОДЕРЖАНИЕ

История

Источниковедение и филология

Архитектура и искусство

Публикации

Библиография



ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԿՈՎԿԱՍ
ԵՎ
ԲՅՈՒԶԱՆԴԻԱ

ՊՐԱԿ 4

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1984

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

КАВКАЗ
и
ВИЗАНТИЯ

ВЫПУСК 4

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1984

Печатается по решению ученого совета
Института востоковедения АН Армянской ССР

В сборнике рассматриваются актуальные проблемы политической, социальной и культурной истории Кавказа, Византии, а также некоторых сопредельных стран и государственных образований. Часть работ посвящена изучению общих черт и тенденций историко-культурного развития региона, учитывая данные разноязычных источников. В книге публикуются новые материалы по этнической истории Кавказа. Как и в предыдущих выпусках, сборник содержит библиографию.

Предназначается для историков и филологов.

$К \frac{0504020000}{703(02)-84}$ 27—84

А. Г. МАРГАРЯН

ФЕОДАЛЬНЫЙ ИММУНИТЕТ И ПРОЦЕСС ЗАКРЕПОЩЕНИЯ КРЕСТЬЯНСТВА В АРМЕНИИ И ГРУЗИИ В XI—XIII ВЕКАХ

В последние годы к проблеме закрепощения крестьян в Закавказье и Иране проявляется особый интерес. Однако нельзя не заметить, что исследователи сосредоточивают внимание главным образом на двух узловых вопросах: первый—фиксация фактов зависимости крестьян от своих хозяев, второй—выяснение завершения процесса закрепощения и прикрепления к земле основной крестьянской массы[1]. Сам же процесс закрепощения и его

[1] См. Ս. Պողոսյան, *Գյուղացիների ճորտացումը և գյուղացիական շարժումները Հայաստանում* IX—XIII *դարերում, Երևան, 1956*, с. 295—324; *«Հայ ժողովրդի պատմություն», Հ. III, Երևան, 1976*, с. 249—250; *Л. О. Бабаян*. К вопросу о закрепощении крестьян в Армении домонгольского периода, Ереван, 1961, с. 6—9; *Г. А. Дмитриев*, Процесс закрепощения крестьян на Ближнем Востоке и крепостная зависимость в монгольский период, ИФЖ, 1969, № 2, с. 75—87; «Судебник Бека и Агбуга». Грузинский текст, введение И. С. Долидзе, перевод В. Д. Дондуа и И. С. Долидзе, Тбилиси, 1960, с. 9; ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, II, თბ., 1965, с. 49—51; მ. ლორთქიფანიძე, სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან XII ს. საქართველოში, „საქართველო რუსთაველის ხანაში", თბ., 1966, с. 32—51; „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები", III, თბ., 1979, с. 79—80; *М. Д. Лордкипанидзе*, История Грузии XI—начала XIII века, Тбилиси, 1974, с. 14—17.

Среди специалистов замечается разногласие в оценке масштабов и результатов процесса закрепощения. Так, Б. М. Арутюнян допускает наличие крепостного крестьянства только в Северной Армении (см. *Б. М. Арутюнян*, Социально-экономическое положение крестьян в Армении XII века по «Судебнику» Мхитара Гоша, ВИ, 1952, № 8, с. 55), а С. Е. Акопян считает, что крепостнические отношения были сильно развиты лишь в северных и отчасти центральных областях Армении, а процесс закрепощения крестьян в Армении не был завершен (см. Ս. Հակոբյան, *Հայ գյուղացիության՝ հողին ամրացման և ճորտացման հարցի շուրջը*, *ՊԲՀ*, 1963, № 1, с 173—194).

Среди грузиноведов особую позицию занимает Г. А. Меликишвили, который усматривает прикрепление крестьян к земле в Грузии XI—XII вв. как тенденцию и относит победу крепостнических отношений к XIII—XIV вв. (см.

типологические особенности в странах Закавказья все еще нуждаются в дальнейшей разработке. В кавказоведческой литературе, в частности, остается невыясненным вопрос о феодальном иммунитете, характере и объеме иммунитетных прав привилегированных землевладельцев, влиянии иммунитета на процесс закрепощения[2]. Разработка проблемы феодального иммунитета в Армении и Грузии в XI—XIII веках, т. е. в эпоху развитого феодализма, представляет и определенный теоретический интерес в аспекте типологизации иммунитета в странах Востока[3].

გ. მელიქიშვილი, ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება და საქართველოში ფეოდალური ურთიერთობის განვითარების ზოგიერთი საკითხი, თბ., 1973, გვ. 77—78, 149—151).

[2] Эти задачи остались неразрешенными, хотя изучение иммунитета началось в дореволюционной грузинской историографии и проводилось с целью доказать существование феодализма в средневековой Грузии. Разумеется, иммунитет рассматривался под влиянием историко-правовых концепций буржуазной науки конца XIX—начала XX вв., в частности, он дефинировался по Фюстелю де Куланжу (см. *С. Л. Авалиани*, Заметки о феодализме в Грузии, «Журнал министерства юстиции», 1910, № 4, с. 102—106; ა. ხახანაშვილი, ბატონ-ყმობა საქართველოში, [illegible], 1910, с. 161—180). Проблему иммунитета в интересующий нас период исследовал И. А. Джавахишвили. По его мнению, иммунитет в Грузии и Западной Европе существенно отличаются друг от друга, ибо налоговый иммунитет в грузинском царстве имел лишь ограниченное распространение, а «судебный иммунитет в Грузии никогда не существовал» (см. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. I, ტფ., 1928, с. 99—100). Однако ученый все же признает и отдельные случаи существования даже судебного иммунитета для церковных феодалов (см. там же, с. 101; его же, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. 2, ტფ., 1929, с. 471—472). Таким образом, вопрос сводится к масштабам распространения исследуемого института. В дальнейшем в грузиноведении иммунитет не стал предметом специального исследования, хотя отдельные замечания встречаются у многих медиевистов-кавказоведов. В целом же, рисуемая И. А. Джавахишвили схема развития иммунитета в Грузии и теперь не ставится под сомнение, см., напр., ბ. ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, I, თბ., 1966, с. 103, 111—112; შ. ლომსაძე, ვასალიტეტი XI—XII საუკუნეების საქართველოში, „მაცნე" (ისტ. სერია), 1980, № 4, с. 88—89.

В армянской историографии для эпохи развитого феодализма эта проблема вообще не ставилась. Лишь в последнее время вышла в свет небольшая монография С. С. Маркосяна об иммунитете в Араратском крае в XVII—XVIII вв., см. *Ս. Մարկոսյան, Իմունիտետի խնդիրը Արարատյան երկրում XVII—XVIII դարերում, Երևան, 1973.*

[3] Видимо, вопросам иммунитета незначительное место отводилось в работе симпозиума по проблемам типологии развитого феодализма на Востоке

Иммунитет, в смысле податной привилегии, имеет древнюю историю на Востоке. В частности, известны хеттские «иммунитетные грамоты», устанавливающие иммунитет, аналогичный римскому «immunitas»[4]. Сохранились десятки подобных грамот также из эпохи новоассирийского царства[5]. Политику освобождения отдельных городов от налогов проводили цари эллинистической Армении[6].

В эпоху складывания в Армении раннефеодальных отношений в IV—V вв. от государственных налогов были освобождены две большие группы общества—дворянство и духовенство, которые в противоположность тягловому крестьянству («аназатам»—«несвободным»), пользовались налоговой привилегией («азату-

---

(Москва, 1975). См. *Ф. Б. Борисов*, Обсуждение проблем типологии развитого феодализма в странах Востока, «Народы Азии и Африки», 1977, № 2, с. 71—87.

Наиболее интенсивно проблема иммунитета разрабатывалась в отечественной историографии в 40—50-е гг. (подробно см. *С. М. Каштанов*, Феодальный иммунитет в свете марксистско-ленинского учения о земельной ренте, «Актуальные проблемы истории России эпохи феодализма», М., 1970, с. 148—150. Несколько специальных работ историко-сравнительного плана появилось в последние годы: см. *Л. В. Черепнин*, К вопросу об иммунитете на Руси и у южных славян, «Славяне и Россия», М., 1972, с. 63—70; *Б. Н. Флоря*, Эволюция иммунитета светских феодалов в период образования единых Польского и Русского государств, «Польша и Русь», М., 1974, с. 308—334; *П. В. Советов*, Сорокалетняя реформа и ограничение судебного иммунитета в Молдавии конца XVI—начала XVIII вв., «Социально-экономическая и политическая история Юго-Восточной Европы (до середины XIX в.)», Кишинев, 1980, с. 140—156.

[4] См. გ. გიორგაძე, ხეთური „საიმუნიტეტო სიგელები", „მაცნე" (ისტ. სერია,) 1976, № 4, с. 38—51.

[5] Некоторые существенные черты новоассирийского иммунитета отличаются от римского immunitas. Если римский иммунитет, в основном, носил ярко выраженный корпоративный характер, то новоассирийские иммунитетные грамоты *«выдавались только весьма высокопоставленным лицам»*. В отличие от римского института, являющегося, по существу, налоговой льготой, в новоассирийском царстве «предоставление иммунитета есть уступка причитающихся государству податей и повинностей *в пользу крупных земельных собственников»* (разрядка в обоих случаях моя.—А. М.). Подробно см. *В. А. Якобсон*, Социальная структура новоассирийского царства, ВДИ, 1965, № 1, с. 105—108.

[6] См. *Գ. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան*, 1966, с. 50; *Ս. Կրկյաշարյան, Հին Հայաստանի և Փոքր Ասիայի քաղաքների ազատության դրվագներ, Երևան*, 1970, с. 59.

тюном»—«свободой») и назывались «азатами»—«свободными»[7]. «Азатутюн» древнеармянских источников V века был результатом принципа сословного обложения, являлся сословной привилегией, однако преемственная связь между раннефеодальным «азатутюном» и тем же термином последующей эпохи, уже в смысле податного и судебно-административного иммунитета, едва ли можно ставить под сомнение. Отрывочность источников не позволяет проследить трансформацию, которую претерпел термин «азатутюн» до X—XI вв., когда он вновь встречается в более определенных контекстах.

Некоторую ясность вносят относящиеся к истории Татевского монастыря документы, которые сохранились в «Истории области Сисакан» Степаноса Орбеляна. Историк приводит дарительные грамоты, сообщающие о пожаловании монастырю различных земельных владений, статус которых определяется характерными выражениями «ազատ յամենայն արքունի հարկաց» („свободный от всех царских налогов") и «ազատ յամենայն աշխարհական հարկաց» („свободный от всех светских налогов")[8].

Анализ социального состава дарителей показывает, что, помимо царей Сюника и всей Багратидской Армении, местных могущественных князей, в этой роли выступали также рядовые «азаты» (дворяне) сюникских венценосцев. Таким образом, светские магнаты пользовались ничуть не меньшими налоговыми привилегиями, чем церковные феодалы, как это может показаться на первый взгляд. Учитывая слабость царской власти в Сюнике, объяснима та смелость, с какой поступили «азаты» царя Сенекерима Махеван и Георг, отобравшие три села у Татевского монастыря и вынужденные возвратить их обратно лишь по настоянию своего сюзерена[9].

Разумеется, «освобождение от всяких царских (светских) налогов» никак не касалось самих крестьян даруемых деревень, которые продолжали вносить прежние подати, на этот раз в

---

[7] См. Հ. Մանանդյան, Ֆեոդալիզմը հին Հայաստանում, Երկեր, հ. Դ, Երևան, 1981, с. 257—268, 285—334; Ս. Հակոբյան, Հայ գյուղացիության պատմություն, հ. 1, Երևան, 1957, с. 149—155; *А. П. Новосельцев*, Генезис феодализма в странах Закавказья (опыт сравнительно-исторического исследования), М., 1980, с. 185—193, 196—202. Об аналогичном положении в Грузии см.: „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები", II, თბ., 1973, с. 138—158.

[8] См. Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, с. 204—206, 229, 270, 292, 307, 327.

[9] См. там же, с. 329—330.

пользу нового хозяина. Заявляя о том, что «теперь ни мы и ни кто-либо другой не имеем власти и дела (буквально «счета»—«հաշիւ») с этими селами», Махеван и Георг далее сообщают о переходе ранее вносимых поступлений в пользу Татевского монастыря—«власть [по этим делам] принадлежит только святому кресту и духовному владыке (т. е. Татевскому епископу.— А. М.)»[10].

Успехи светских и церковных феодалов по добыванию иммунитетных пожалований в Армении X—XI вв. объясняются как дальнейшим расширением и укреплением крупного землевладения[11], так и ослаблением центральной власти Багратидов и образованием локальных армянских царств (Сюник, Ташир, Карс и т. д.).

В XI в., с установлением политического господства Византийской империи над значительной частью армянских земель наблюдается распространение в Армении соответствующих социальных институтов и терминов. Византинистами уже замечено, что упоминаемая в армянской надписи Кечаройка (нынешний Цахкадзор) от 1051 года «златопечатная грамота об освобождении» в точности соответствует византийской экскуссионной грамоте—хрисовулу[12]. Институт экскуссии—византийского варианта западноевропейского иммунитета[13]—к этому времени был

---

[10] Там же, с. 330. В этот же период, в 1013 г., от царя Гагика I податного иммунитета добился Оромосский монастырь, см. Ն. Սարգիսյան, *Տեղագրութիւնք ի Փոքր և ի Մեծ Հայս*, Վենետիկ, 1964, с. 167—168; Ղ. Ալիշան, *Շիրակ*, Վենետիկ, 1881, с. 32—33.

[11] Феодалам Армении (а также Картли) удалось сохранить свои наследственные права на землю даже в эпоху арабского владычества. См. *А. Н. Тер-Гевондян*, Владения армянских феодалов в VII—IX вв.—милковые земли, «Формы феодальной земельной собственности и владения на Ближнем и Среднем Востоке», М., 1979, с. 133—140; см. также Ս. Հակոբյան, *Հայ գյուղացիության պատմություն*, հ. 2, Երևան, 1964, с. 28—38; Ս. Պողոսյան, *Գյուղացիների ճորտացումը...*, с. 46—76.

[12] О значении термина *ոսկի մատեան*—«хрисовул» см. *В. Н. Бенешевич*, Три армянские надписи XI века из эпохи византийского владычества, Пбг, 1921, с. 10; Ն. Ադոնց, *Բնական տեղեկագիր ի մասին Գարեգին սրբ. Յովհաննէսի* ... *ընդհանուր վիճակներ եւ Դրամերի բոլոր դրամներ անուանադրութիւն*, см. Դ. Հակոբյան, *Տնտեսական կամ Գործական հայոց պատմություն ժէ*, Անթիլիաս, 1969, с. 464; *К. Н. Юзбашян*, Экскуссия в армянской надписи 1051 г., ПС, вып. 23 (86), Л., 1971, с. 107—108.

[13] О византийской экскуссии см. *Б. Т. Горянов*, Поздневизантийский иммунитет, ВВ, т. XI, М., 1956, с. 177—199, т. XII, М., 1957, с. 97—116; *его же*, Поздневизантийский феодализм, М., 1962, с. 135—193; *Г. А. Острогорский*, К

уже известен, поэтому идентичность армянского и византийского терминов в этимологическом отношении, историческая ситуация, сложившаяся к половине XI в. в Армении, накануне решающего наступления тюрок-сельджуков, и вынуждающая византийцев искать опоры в определенных кругах армянского общества, делают предположение о распространенности экскуссии в Армении очень вероятным. Данные же Кечаройкской надписи подтверждаются синхронным материалом. Так, одно из посланий известного армянского энциклопедиста и влиятельного византийского сановника Григория Магистра наводит на мысль, что аналогичный Кечаройкской «златопечатной грамоте» хрисовул автор выхлопотал и для другого армянского монастыря—Мармашенского[14]. Гораздо интереснее другая армянская надпись, из города Ани, датируемая 1055/1056 годами. Автор надписи, византийский правитель города Аарон Магистр Болгарин, перечисляя свои заслуги перед городом, пишет: «Привез златопечатную грамоту порфирородной царицы об освобождении горожан от налогов *պտղոյ* и *թաղական*, составляющих ежегодно 8 литров (т. е. 576 византийских золотых монет)»[15]. Таким образом, правителю города удалось добиться для горожан неполного налогового иммунитета, так как жители Ани были освобождены только от двух налогов.

истории иммунитета в Византии, ВВ, т. XIII, М., 1958, с. 55—106; *М. М. Фрейденберг*, Экскуссия в Византии XI—XII вв., «Ученые записки Великолукского пед. ин-та», т. 3, [Великие Луки], 1958, с. 339—365; *Г. Г. Литаврин*, Болгария и Византия в XI—XII вв., М., 1960, с. 219—237; *К. В. Хвостова*, Особенности аграрноправовых отношений в поздней Византии XIV—XV вв., М., 1968, с. 235—253; *З. В. Удальцова*, Византия и Западная Европа, ВО, М., 1977, с. 15—16. О раннем этапе развития экскуссии несколько иного взгляда придерживается *А. П. Каждан*, см. его Экскуссия и экскуссаты в Византии X—XIII вв., ВО, М., 1961, с. 186—216.

[14] *См. Ն. Ադոնց*, указ. соч., с. 464; *К. Н. Юзбашян*, указ. соч., с. 108. Из письма Григория Магистра видно, что хрисовул был пожалован Константином Мономахом, деяние которого автор приравнивает «освободительной» миссии Христа—*որք իբրու նա զերծ [illegible] պարտապանսն հօրն առաջին [illegible], և [illegible] ի գերութիւն [illegible]* (*Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերը, ի լոյս ընծայեաց Կարապետ Կոստանեանց, Ալեքսանդրապոլ, 1910*, с. *103—104*).

[15] *В. Н. Бенешевич*, указ. соч., с. 2—4; *ԴՀՎ, պր. 1, կազմեց Հովսեփ Օրբելի, Երևան*, 1966, с. 38. Об упоминаемых в надписи налогах см. *Հ. Բարթիկյան. Ահարոն Մագիստրոսի արձանագրության (1055—1056) մեջ հիշատակված հարկերի մասին, ՊԲՀ, 1959, № 4*, с. *168—172*; *Р. М. Бартикян*, „Эпиикон“ в Византии и столице армянских Багратидов Ани в эпоху византийского владычества (1045—1064 гг.), ИФЖ, 1968, № 2, с. 119—123.

Однако и такая привилегия городским общинам в византийской действительности XI в. была, наверное, редким явлением: указания на привилегии экскуссии жителям отдельных городов впервые встречаются лишь в двух хрисовулах Андроника II Палеолога (1282—1328)[16], поэтому анийскую надпись следует рассматривать самым ранним свидетельством о пожаловании экскуссии городским общинам Византийской империи. Дальнейший материал по истории иммунитета в Армении содержится, главным образом, в лапидарных надписях, однако характерная для эпиграфики лаконичность не позволяет извлечь дополнительной информации относительно развития института, поэтому приходится пользоваться примерами и аналогами из истории соседних стран, оперируя, в первую очередь, сравнительно богатым грузинским актовым материалом.

По-видимому, иммунитетных привилегий армянские и грузинские феодалы добились почти в один и тот же период—к X в. Так, в документе, приблизительно датируемом концом IX—началом X в., настоятель Шио-Мгвимского монастыря Микаэл пишет: «Перешел Лихские горы и получил указ об освобождении (თავისუფლების ბრძანება) от царей Константина и Баграта, от царей Кахети Фадла (Фадле) и Квирике»[17]. Глава Мгвимской братии далее перечисляет всех тех, в пользу которых раньше собирались соответствующие налоги. Кроме царя и царицы, здесь упоминаются также местные правители и царские чиновники, т. е. монастырь освобождался как от повинностей в пользу центральной, так и местной власти[18]. Вероятно, те привилегии, которых добивался монастырь, в дальнейшем распространялись и на другие владения монастыря. Приблизительно в 1057 г. царь Баграт IV тому же Шио-Мгвимскому монастырю пожаловал деревню Борцунс-Джвари в Манглисском ущелии и «освободил от всех поступлений и доходов в пользу царя, правителей провинций, азнауров (дворян), начальников крепостных гарнизонов, начальников округов, [налогов] за пользование пастбищами, мостами, весами [на базаре]»[19]. Таким образом, повелением царя монастырь был освобожден не только от налогов в пользу центральной и местной власти, но и от сборов за торговлю (к тому же были созданы наиболее благоприятные условия для скотоводческого хозяйства монастыря). Грузинским монастырям

---

[16] См. *Б. Т. Горянов*, Поздневизантийский феодализм, с. 178—179.

[17] ქსძ, II, თბ., 1965, с. 4.

[18] См. там же.

[19] Там же, с. 6.

удавалось получить торговые привилегии и от арабского правителя города Тбилиси. Как сообщается в грамоте царя Георгия III от 1170 г., от повинностей в пользу городских властей были освобождены пять лавок Шио-Мгвимского монастыря еще в эпоху властвования в Тбилиси чужеземцев, т. е. до 1122 года[20].

Об освобождении от таможенных сборов имущества патриаршей церкви Светицховели в первой половине XI в. говорится и в известном Мцхетском документе католикоса Мелкиседека[21]. С XI в. в грузинских иммунитетных грамотах встречается другой термин, характеризующий дальнейшее расширение прав иммунистов; в Мцхетском же документе упоминается термин «симткице шеувалобисай», точно соответствующий «невъезжой» грамоте русской дипломатики[22]. В грамоте царя Георгия II от 1072 г. пожалованные Шио-Мгвимскому монастырю привилегии характеризуются как «шеувалоба и тависуплеба», т. е. наряду с податным иммунитетом (თავისუფლება) подчеркивается и запрет царским чиновникам вступать в пределы монастырских владений (შეუვალობა[23]). К началу XII в., если не раньше, был сделан следующий шаг на пути к расширению иммунитетных прав феодалов. В своем пространном завещании от 1123 г. царь Давид Строитель, кроме подтверждения освобожденности Шио-Мгвимского монастыря от налогов, сообщает, что монастырю переданы и все доходы от осуществления правосудия. «Все деревни и селения, которыми владеет Шио-Мгвимский монастырь,—читаем в документе,—являются судебной паствой [монастыря]. Пусть сам Шио-Мгвимский дьякон вершит суд, а [доходы] использует для приобретения растительного масла на нужды монастыря». Далее царь перечисляет те доходы (по-видимому, главным образом денежные), которые предназначаются для покупки одежды мона-

---

[20] Там же, с. 21.

[21] ქსძ, III, თბ., 1970, с. 23.

[22] Термин «невъезжий» приводит *С. Д. Сказкин*, см. его Избранные труды по истории, М., 1973, с. 77. В. Д. Дондуа «შეუვალობა» переводит как «невхожий», в то же время отмечая, что «შეუვალნი» следовало бы передать словами «свободные от въезда», см. *В. Д. Дондуа*, Писание о вкладе Каха Торели в Рконский монастырь (введение, перевод, комментарии). «ქართული წყაროთმცოდნეობა», II, თბ., 1968, с. 68. Термин «შეუვალობა» впервые этимологизировал И. А. Джавахишвили, см. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. I, с. 99–101.

[23] См. ქსძ, II, с. 10. Русский перевод грамоты см. *С. С. Какабадзе*, Грузинские документы Института народов Азии АН СССР, М., 1967, с. 42. Здесь შეუვალობა переведен как «неприкосновенность».

хов. В этом перечне, наряду с поступлениями с лавок, маслобоен и мельниц, упоминается, причем на первом месте, так называемый «пабчоби»—судебные пошлины, плата за вершение суда[24].

По грузинским документам четко прослеживается еще одна любопытная, характерная для западноевропейского иммунитета тенденция — распространение судебного иммунитета в XII—XIII вв. также на территории, не принадлежавшей иммунистам[25]. Так, царь Георгий III (1156—1184) в 1170 г. возобновил и подтвердил иммунитетные права Шио-Мгвимского монастыря, специально оговорив также непоколебимость судебных прав монастыря. Судя по рассказу царя, возник спор между царем и братией о деревне Канда, которая раньше принадлежала монастырю, но по велению отца Георгия III Деметре I (1125—1155/1156) была превращена в стоянку царских охотников. Отвергая претензии монастыря по поводу деревни Канда, царь все же идет на компромисс и в порядке частичного возмещения убытков жалует судебные доходы от деревни Цхалшатровани[26]. Как и следовало ожидать, предоставление права суда иммунистам рассматривалось исключительно как источник дополнительного дохода. Другой пример: приблизительно в 1259 г. глава царских казначеев, мечурчлетухуцеси Каха Торели подарил Ркониcкому монастырю купленную им деревню Ховле. Подробно перечисляя причитающиеся монастырю новые доходы, Каха признает, что правом суда над крестьянами (самартали—სამართალი) и до дарения владел Ркониский монастырь, хотя сама деревня вовсе не принадлежала монастырю[27].

---

[24] См. ქსძ, II, с. 14. Надо полагать, что аналогичными привилегиями пользовались и те крупные армянские монастыри, которые находились в северных районах Армении и в XII в. входили в пределы грузинского царства. Армянская надпись из Ахпата сообщает об освобождении от налогов монастырей Ахпата и Санаина в правление Давида Строителя, однако дефектность надписи лишает возможности высказаться более определенно (см. Կ. Ղաֆադարյան, Հաղբատ, Երևան, 1963, с. 144).

[25] См. *С. Д. Сказкин*, указ. соч., с. 81—82.

[26] См. ქსძ, II, с. 22.

[27] Там же, с. 59. О термине «самартали» см. *В. Д. Дондуа*, указ. соч., с. 66. М. М. Бердзнишвили «самартали» ошибочно считает формой личного труда крестьянина (см. „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“ III, с. 129), по-видимому, под влиянием термина „მამათალი“. О последнем см. *Н. Д. Дондуа*, указ. соч., с. 66; შ. ზანიძე, ნაცი და მამათალი, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 23, „[illegible]“, თბ., 1980, с. 77—82.

Иммунист взимал судебные пошлины не только деньгами. В отчете настоятеля Никорцмидского монастыря[28] упоминаются случаи, когда монастырь взамен денежного штрафа за проступок конфисковал земельные участки крестьян[29]. Из этого же документа видно, что крестьяне теряли землю и другим путем: своих должников-крестьян монастырь вынуждал продавать отдельные земли, разумеется, по выгодным для себя условиям. На вновь приобретенных землях Никорцмидский монастырь заселял безземельных или же малоземельных крестьян, обозначаемых характерным термином «глехи». Настоятель монастыря нередко указывал на передачу «глехи», помимо надела, еще и необходимого сельскохозяйственного инвентаря с обязательным несением соответствующих повинностей (ბეგარა)[30]. Практика передачи земли крестьянину создавала необходимые условия для установления зависимости от землевладельца. Такая группа зависимых «глехи» рано или поздно должна была превратиться в крепостных крестьян.

Из отчета настоятеля Никорцмидского монастыря хорошо виден и круг тех правонарушений, которыми занимался монастырский суд. Это, в основном, случаи мелких краж и телесные повреждения, т. е. судебный иммунитет монастыря ограничивался низшей юрисдикцией. Однако в XII в., когда в Грузии интенсивно протекал процесс обеднения несущих военную службу свободных крестьян, так называемых «мдабиор-молашкре», и те начали искать выход в массовых разбоях, кража уже наказывалась смертной казнью. Поэтому тот факт, что царь Георгий III в грамоте от 1170 г. запрещает вход особых царских чиновников, так называемых «разыскивающих воров» („მპარავთ-მეძებნელი"), во владения Шио-Мгвимского монастыря и допускает такое в

---

[28] Традиционная датировка (XI в.) этого интереснейшего документа (см. ნ. ბერძენიშვილი, ნიკორწმინდის სიგელის ქართული ხელნაწერი წყაროები საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური ისტორიის შესახებ (ნარკვევები "ლიტერატურა"), თბ., 1979, с. 22—37) в последнее время дискутируется (см. ი. ანთელავა, ნიკორწმინდის „ლიტერატურის" დათარიღებისათვის, „მაცნე" (ისტ. სერია), 1980, № 1, стр. 192—197. Автор предлагает документ датировать концом XIII—началом XIV вв.); შ. ბერძენიშვილი, ნიკორწმინდის „ლიტერატურის" დათარიღების შესახებ, „მაცნე" (ისტ. სერია), 1980, № 4, с. 152—162.]

[29] См. ქსძ, III, с. 28, 29 (два случая), 31, 33. О судебной деятельности настоятеля Никорцмидского монастыря см. ნ. ბერძენიშვილი, მიმოხილვები, с. 84—86.

[30] См. ქსძ, III, с. 27, 30, 32, 33 (два случая).

исключительных случаях[31], говорит о том, что отдельные иммунисты были на пути добывания и высшей юрисдикции. Особенно благоприятные условия для этого были созданы в XIII в., когда в связи с монгольским господством и ослаблением царской власти могущественные феодалы добивались широких иммунитетных привилегий. В некоторых случаях сталкивались уже интересы светских и церковных феодалов, вынуждая их детально согласовать компетенции монастырского и княжеского суда[32]. Церковные феодалы, например, Ацкурский епископ (Мацкуерели) в Самцхе к концу XIII в., наряду с самцхийскими атабеками, фактически независимыми повелителями края—патронами, осуществляли высшую юрисдикцию. Из «Судебника Бека и Агбуга», первые статьи которого составлены в конце XIII—в самом начале XIV в. атабеком Бека I (1285—1306), ясно видны как большие судебные права, так и огромные доходы Ацкурской кафедры. Так, в первой статье устанавливается, что при убийстве дидебули (вельможи) другими дидебули «мститель пусть прекращает всякого рода вражду; если же, продолжая свое, причинит противнику вред, то мститель несет патижи (наказание; уголовный штраф) в пользу Мацкуерели и патрона... Если убийца не в состоянии уплатить, то он подлежит изгнанию, а его мамули (вотчина; наследственное владение) передается патрону и Мацкуерели, причем эти последние предоставляют право месисхле (кровомститель; наследник потерпевшего) пользоваться половиной доходов с имения»[33].

Наряду с Ацкури, в период монгольского владычества значительными иммунитетными привилегиями, по-видимому, добился другой монастырь Самцхе—Сапара. Как явствует из предисловия к Судебнику, «определение об Ацкури и Сапара в том виде, в каком они были в действии издревле, не отменял и великий патрон, их, конечно, скрепили мы тоже»[34].

Таким образом, на те права, которыми пользовались на-

[31] См. ქსძ, II, с. 22—23.

[32] См. ქსძ, II, с. 37—38.

[33] «Судебник Бека и Агбуга», с. 35. Объяснения терминов взяты из примечаний переводчиков к тексту. Если учесть, что кровь (сисхли) дидебули оценивалась в сорок тысяч серебряных монет, то «Мацкуерели и патрон», пользовавшиеся половиной доходов имения (см. аналогичную 4-ю статью Судебника об азнаурах-дворянах, «сисхли» которых оценивалась с 12-ти до 20-ти тысяч серебряных монет), то вершители суда могли бы получать значительную прибыль довольно продолжительное время.

[34] «Судебник Бека и Агбуга», с. 34.

ванные монастыри, не покушались ни «великий патрон», т. е. Георгий V Блистательный (1314—1346), восстановивший независимость Грузии от монголов, ни местные самцхийские владетели.

Права иммунистов[35] в области юрисдикции в Армении XII в. рассматриваются в Судебнике Мхитара Гоша. По автору, дела по убийству подлежат исключительно юрисдикции царя, «князья не вправе, без разрешения царя, предавать убийц смерти, но они вправе подвергать воров телесному наказанию. Азат не вправе без разрешения князя подвергать воров телесному наказанию»[36]. Таким образом, законодатель отрицает судебные права мелких собственников, рядовых дворян-азатов, но, как видно из других статей Судебника, низшая юрисдикция и некоторые административно-полицейские функции князей являются для него реальностью. Так, князья, по царскому приказу регулирующие торговлю, «должны иметь также надсмотрщиков, которые должны постоянно преследовать подделывателей мер и весов, дабы торговцы не позволяли себе какого-либо мошенничества. Мошенникам назначать наказание согласно приказаниям князей. С воров по обмеру и обвешиванию взыскивать четырехкратную цену уворованного и клеймить их позором на страх другим. Фальшивомонетчикам и подделывателям отсекать руки по приказаниям князей». «Судьи же должны по точном расследовании каждого дела действовать согласно приказаниям князей»[37]. Не случайно, что Мхитар Гош, разбирая причины составления Судебника, в VIII пункте перечисляет тех, которые «искривляют правосудие по пристрастию, корыстолюбию и невежеству», среди творящих «божеский» суд называет «епископов, монахов, священников», ответственность же за «мирской» суд возлагает на «главных мирян и князей»[38].

Показания Судебника Мхитара Гоша правомерны, ибо автор фиксирует то реальное положение, которое существовало в Ар-

[35] Иммунистов надо подразумевать среди «իշխան»-ов—«князей» автора. Хотя законодатель говорит, что князья являются агентами царя (см. «Армянский Судебник Мхитара Гоша». Перевод с древнеармянского А. А. Папяна, редакция, вступительная статья и примечания Б. М. Арутюняна, Ереван, 1954, с. 211—212), ясно, однако, что не все князья служили в центральном или же местном аппарате управления страной. В этом смысле армянский «իշխան» имеет много общего с грузинским „მთავარი", тогда как другим грузинским термином— „ერისთავი" обозначались, главным образом, правители областей.

[36] «Армянский Судебник Мхитара Гоша», с. 145.

[37] Там же, с. 220—221.

[38] Там же, с. 4.

менни того периода. В XI—XII вв. с упразднением царской власти в Армении и установлением над большей частью страны господства чужеземцев, в тех окраинах, где бывшие вассалы Багратидов продолжали существовать, они сосредоточивали в своих руках всю полноту власти, в том числе судебные права прежних сюзеренов. Поэтому не удивительно, что автор XIII в. Иоанн Ерзынкайский, обращаясь к полунезависимому князю Екеляц, называет его «вершителем правосудия и творящим справедливый суд», а судопроизводство считает одной из первейших забот князя[39].

В отличие от грузинской, по-видимому, менее отчетливо выраженными правами обладала армянская церковь[40], что объясняется слабостью национальной политической власти и менее благоприятными условиями функционирования. Правда, она нередко добивалась податного иммунитета от тюркских и монгольских завоевателей[41], однако надо учесть и то обстоятельство, что ее привилегии часто нарушались со стороны как чужеземных, так и армянских светских феодалов. Стало это особенно ощутимым к концу XIII в., с принятием монголами ислама в качестве официальной религии. В целом же, армянские и грузинские церковные феодалы, несмотря на отдельные успехи, не обладали достаточной силой, чтобы вступить в борьбу с царской властью или же могущественными светскими феодалами[42].

---

[39] См. Է. Բաղդասարյան, Հովհաննես Երզնկացու Թուղթը Եկեղյաց գավառի իշխանին, ԲՄ, № 10, Երևան, 1971, с. 304, 306, 312.

[40] О неверности распространенного мнения относительно судебных полномочий армянской церкви см. Ե. Թորոսյան, Ընդդատությունը միջնադարյան Հայաստանում, ԲՄ, № 8, Երևան, 1967, с. 79—91.

[41] См. Սմբատ Սպարապետ, Տարեգիրք, Վենետիկ, 1956, с. 95; Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1961, с. 259.

[42] Так, грузинские церковные феодалы в 1177 году искусно пользовались борьбой между царской властью и верхушкой феодальной аристократии и добились налогового иммунитета (см. ქძ, II, с. 24); эти же привилегии были распространены на отдельные армянские монастыри, см. Կ. Ղաֆադարյան, Սանահինի վանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, 1957, с. 101—105; ԴՀՎ, պր. VI, կազմեցին Ս. Ավագյան, Հ. Ջանփոլադյան, Երևան, 1977, с. 139). Однако для характеристики подлинного соотношения сил церковных и светских феодалов показателен пример 60-х годов XIII в.: стоило последним в условиях господства монголов лишиться значительной доли прежней прибыли, как они предприняли энергичное наступление на церковные владения и доходы (см. ქძ, III, с. 161—164; о своих притеснениях признает даже дарующий иммунитет Шио-Мгвимскому монастырю эристав Картли Григол Сурамели, ქძ, II, с. 39).

По-видимому, в XI—XIII вв. наименее развитым был административный иммунитет, хотя есть основание полагать, что на отдельных иммунизированных территориях складывался собственный административный аппарат. В своей дарительной грамоте Каха Торели упоминает монахов Ркомского монастыря, занимающихся сбором винного и хлебного оброка[43]. Представители церкви, служившие в административном аппарате князей и крупных феодалов—паронов, нередко упоминаются в армянских источниках XII—XIII веков[44].

Влиятельные князья Захариды, занимавшие важнейшие посты при грузинском дворе, как видно из армянских источников, сами же обладали двором в миниатюре и довольно развитым административным аппаратом. Мандатуртухуцес (глава придворного ведомства внутренних дел), он же амирспасалар (главнокомандующий) Закарэ и его сын Шахиншах пользовались услугами собственного мандатуртухуцеса, местного армянского феодала Амазаспа Мамиконяна[45]. У Захаридов функционировали также службы мцигнобартухуцеса (главы канцелярии)[46], мсахуртухуцеса (главы служащих при дворе)[47], эджиба (камерге-

[43] См. ՋՎ, II, с. 62; *В. Д. Дондуа*, указ. соч., с. 58.

[44] См. [illegible], Էջմիածին, 1965, с. 88; «Կանոնագիրք Հայոց», [illegible], Թիֆլիս, 1914, с. 177; Գ. Հովսեփյան, [illegible], «Շողակաթ», Էջմիածին, 1913, с. 44. Г. Овсепян правильно подметил, что источником вышеупомянутых свидетельств служила 24-ая статья (в критическом издании—22-ая, см. «Կանոնագիրք Հայոց», աշխատասիրությամբ՝ Վազգեն Հակոբյանի. Հ. Ա, Երևան, 1964, с. 380) Канонов Саака Партева, однако нельзя не заметить, что под влиянием реальной жизни церковные соборы (Сисский, 1243 г.; Дзагаванский, 1270 г.) и отдельные деятели были вынуждены более обстоятельно остановиться на этом вопросе и назвать все новые должности, которые запрещалось занимать церковникам. Точно так же «Типик» Ваханского пещерного грузинского монастыря предписывает выполнять обязанности административных чиновников во владениях монастыря только мирянам (см. ՋՎ, III, с. 147).

[45] См. Կ. Ղաֆադարյան, Սանահինի վանքը..., с. 55; такая же должность существовала и при дворе атабека Иване, см. Հ. Մարգարյան, Հյուսիսային Հայաստանի [illegible] Երևան, 1980, с. 215—217.

[46] См. ՎՎԿ, I, с. 64. Надпись датирована 1310 годом, но пост мог быть утвержден еще в XIII веке. Мцигнобартухуцес упоминается уже в XI в., при дворе могущественного князя Липарита Багваши, см. Ნ. Ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, „საქართველოს ისტორიის საკითხები", III, თბ., 1966, с. 6.

[47] См. Գ. Հովսեփյան, Յիշատակարանք ձեռագրաց, Անթիլիաս, 1951, с. 658, 885—888.

ра)[48]. Собственного же мсахуртухуцеса имели также грузинский католикос и Анкурская кафедра[49]. Однако ни в армянских, ни в грузинских документах еще не встречаются прямые указания на то, что иммунистам разрешается назначать в своих владениях собственных административно-полицейских чиновников. Наиболее благоприятные условия для развития судебно-административного иммунитета были в XIII веке. Именно в XIII в. встречаются случаи, когда в роли жалующего иммунитет выступают крупные светские и церковные феодалы, сами же пользующиеся широкими правами, в том числе судебными[50].

Сравнительное исследование показывает, что в XI—XIII вв. иммунитет в Грузии, в Северо-Восточной Армении, достиг довольно высокой степени развитости по сравнению с соседними странами. Так, в Византии в XI—XII вв. экскуссия в редких случаях наделяла крупных землевладельцев судебно-административными правами[51]. В сопредельном Иране хотя был хорошо известен податный иммунитет, обозначаемый в монгольскую эпоху термином «тархан», «инджу», «хас-инджу», «мульк-и хурр», судебно-административный иммунитет появляется значительно позже. Первые его следы встречаются в сборнике Джелаиридских документов «Дастур ал-катиб», т. е. к половине XIV века[52].

---

[48] См. Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմություն..., с. 353; Հ. Ղաֆադարյան, Հաղբատ վանքը և նրա վիմագրությունները, «Էջմիածին», 1957, № 1, с. 60; ԴՀՎ, VI, с. 70; По мнению Б. Н. Аракеляна, эджибы не являлись лишь камергерами Захаридов, а вели их хозяйственные дела в городе Ани (см. Բ. Առաքելյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX—XIII դարերում, հ. I, Երևան, 1958, с. 380). Л. О. Бабаян, впервые собравший воедино сведения о дворе Захаридов (см. Լ. Բաբայան, Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական պատմությունը XIII—XIV դարերում, Երևան, 1964, с. 66—74), считает идентичными функции „главаря эджибов, князя князей» Буба и «мсахуртухуцеса, патрона» Хавраса, однако как этимология означенных терминов, так и подробные сведения «Распорядка царского двора» (см. ჟამ, II, с. 75, 80—86, 90—96), делают невероятным предположения исследователя.

[49] См. ჟამ, III, с. 155, 172.

[50] См. ჟამ, II, с. 37—43, 59—60, 71, 78—79; ჟამ, III, с. 129, 156, 167; ԴՀՎ, պր. III, կազմեց Ս. Բարխուդարյան, Երևան, 1967, с. 234—235; Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմություն..., с. 357—358; Կ. Ղաֆադարյան, Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, 1948, с. 76, 98; Հաղբատ, с. 165; Սանահնի վանքը և նրա արձանագրությունները, с. 125; Ս. Ավագյան, Վիմական արձանագրությունների բառաքննություն, Երևան, 1978, с. 47.

[51] См. *Г. А. Острогорский*, указ. соч., с. 96—106; *А. П. Каждан*, указ. соч., с. 202—206; *Г. Г. Литаврин*, указ. соч., с. 223—227.

[52] *И. П. Петрушевский*, Земледелие и аграрные отношения в Иране в XIII—XIV вв., М.-Л., 1960, с. 242—248, 254, 263—264, 271—274, 318.

Таким образом, в типологическом отношении армянский и, в еще большей степени, грузинский иммунитеты характеризуются значительными судебно-административными правами иммунистов. Иммунитет в Армении и Грузии, особенно в XII—XIII вв., резче, чем византийский, отличался от «восточного» типа, характеризующегося преобладанием податного иммунитета, и занимал промежуточное положение между «византийским» и «западным» типами, заметно тяготел к последнему по выраженности судебно-административного иммунитета. Такой вывод правомерен, учитывая нетипичную для Востока и Византии сравнительную слабость царской власти в Грузии и, особенно, в Армении, довольно высокое развитие частной феодальной собственности, большой удельный вес частновладельческой ренты и т. д., обусловивших развитие иммунитета по «западному» пути.

Пользовались крупные церковные и светские феодалы иммунитетными правами весьма целеустремленно, постепенно превращая неимущих в зависимых от себя в экономическом и судебно-административном отношениях крестьян в крепостных. Нередко ведь, уступая «глехи» другому феодалу, прежний хозяин предписывал: «Как хотите, пусть так и служат»[53], и лишь иногда, как Каха Торели настоятеля Рконского монастыря, предостерегал: «Настоятель, осуществляя право патрона, да не превышает его»[54]. Усилению частновладельческой власти в XIII в. благоприятствовало монгольское владычество, подорвавшее позиции царской власти и в противовес ей временно выдвигавшее отдельных крупных феодалов. Князь Дзаган Абулетисдзе, жалуя Шио-Мгвимскому монастырю деревню Ангрпои, даже гордо заявляет: «Никому нет *дела до этого места: ни богоравному патрону* (т. е. царю Грузии.—А. М.)...»[55]. Все это создавало необходимые условия для внеэкономического принуждения.

Таким образом, иммунитет, предоставляя большие права и привилегии феодалам, играл значительную роль в деле усиления их власти над крестьянством и тем самым создавал более широкие возможности для его закрепощения, чем принято предполагать.

---

[53] См. ქსძ, III, с. 129.

[54] См. ქსძ. II, с. 61; *В. Д. Дондуа*, указ. соч., с. 58.

[55] См. ქსძ, II, с. 70.

М. В. ГАБАШВИЛИ

ИЗ ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНЫХ ДВИЖЕНИЙ В ГРУЗИИ XII ВЕКА

В средневековых городах Закавказья и Ближнего Востока довольно часто имели место социальные движения, в которых активное участие принимали так называемые «молодые люди», «молодежь». О выступлениях «молодых людей» неоднократно повествуют нам как арабские, так и персидские исторические источники и литературные памятники (Тарих-и Систан, Насихат ал-Мулук, Кабус-Намэ, дастаны...). Для обозначения «молодых людей» в вышеуказанных восточных источниках встречается соответствующая терминология—«джеванмард», «кудекан», «фитиан», «шабаб»[1].

Средневековые авторы «молодых людей» наделяли такими чертами характера, как благородство, мужество, непримиримость[2]. Для нас особенно ценно то, что восточные фитиан-джеванмарды оказали влияние на формирование европейских «jovens» и «jeunesse» («молодые люди», «молодежь»). Об этом уже немало писали европейские ученые (А. Деноми, Э. Кёллер...). Примечательно и то, что в поэзии трубадуров (Гийом IX, Серкамон, Аллегре, Бернар Маат и др.) «молодые люди» также олицетворяли честность, благородство, мужество и достоинство.

А. Деноми, изучив с этой точки зрения поэзию трубадуров, пришел к заключению, что в большинстве случаев упоминание «молодых людей» в поэзии трубадуров ничего общего не имеет

---

[1] მ. გაბაშვილი, მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების სოციალური ტერმინოლოგიის შესწავლისათვის, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 66, № 2, თბ., 1972; Ее же, თბილისი 1082—1122 წლებში, „ქართული წყაროთმცოდნეობა", IV, თბ., 1973, გვ. 8—22.

[2] მ. გაბაშვილი, თბილისი 1082—1122 წლებში, გვ. 11—13, 14—15. 1959. عمر الدسوقى، الفتوة عند العرب، مكتبة نهضة مصر بالفجالة Кабус-Намэ, перев. статья и примечания Е. Э. Бертельса, М., 1958, с. 245—261. ა. გვახარია, სპარსული ხალხური პოეზიის ისტორიიდან (ლისაბიდები), თბ., 1973, გვ. 31—43. *Dikran K. Kouymjian*, The canons dated 1280 of the armenian akhitype brotherhood of Erzinjan, Études arabes et islamiqus, 1—Histoire et civilisation. vol. 2, Paris, 1975, p. 108·

с биологическим возрастом и что под этим термином подразумевается братство, основанное на солидарном объединении[3].

Итак, для изучения поставленного перед нами вопроса главным и существенным является то обстоятельство, что как в мусульманском мире, так и в Западной Европе «молодые люди» имеют определенную общественную функцию.

Как в городах Ближнего Востока, так и Закавказья, кроме выступлений и брожений в среде «молодых людей», были и такие случаи, когда они («джеванмард»—«фитяны») захватывали политическую власть в свои руки[4]. В произведении ал-Газали Насихат ал-Мулуке речь идет именно о таком явлении («кудеканы», т. е. «молодые люди» захватывают власть)[5].

В городе Казвине, по сообщению везира Ибн Абада (вторая половина XI в.), победили вожди народа[6]. Аналогичное явление имело место и в Закавказье, а именно—в Байлакане[7]. О «молодых людях» и их организации (ахи) речь идет и в армянских источниках (Ерзынкайский Статус братства 1280 года). По этому источнику еще раз подтверждается, что «молодые люди» принадлежали к низшим слоям города и были тесно связаны с ремесленно-торговыми кругами[8].

---

[3] *A. J. Denomy*, „Jovens" the notions of the youth among the troubadours, its meaning and source, „Medieval Studies," t. XII, 1949; *E. Köhler*, Les sens et fonction du term „jeunesse" dans la poésie des troubadours, Mellange offert a Rene Grozel, t. I, Poitiers, 1963, В. გაბაშვილი, указ. соч., с. 15.

[4] *Д. К. Кинутjian*, указ. соч., с. 108. Следует отметить, что в своем исследовании Д. Кукмджан отождествляет *ахи*, которые захватывали власть в городах, с *фитянами*, там же.

[5] Gazali's book of Counsel for Kings, translated by F. R. Baglay, Oxford University Press, 1964, p. 71.

[6] *Cl. Cahen*, Mouvement populaire et autonomisme urbain dans l'Asie Musulman du Moyen Age, Leiden, 1959, p. 47.

[7] *V. Minorsky* et *Cl. Cahen*, Le recueil Transcaucasien de Masud B. Namdar, J. A., t. CCXXXVII (1949), fasc, p. 92—142. *В. М. Бейлис*, Мас'уд ибн Намдар и городское население Байлакана, Известия АН СССР, Серия истории философии и права, 1966, № 3, с. 50—64. Мас'уд ибн Намдар, описывая события, происходившие в городе Байлакане, «городской народ» («амма», «ахл ал-балад») обзывает следующими одиозными выражениями—«воры», «бандиты» и т. д. и отмечает следующее: «Город, где стал господствовать народ, стал походить на человека без головы, правление же—на дом без фундамента. Мас'уд ибн Намдар, Сборник рассказов и стихов, Факсимиле текста, предисловие и указатели В. М. Бейлиса, М., 1970, ф. 250в.

[8] Статус братства был составлен в 1280 году. Армянский текст, по рукописи, датированной в 1291 году, был издан Л. С. Хачикяном (*РИ*, № 6, с. 363—

В этом отношении исключения не составляет и Тбилиси, где «молодые люди» («шабаб») также принимали участие в классовой борьбе. По сведениям восточных источников, Тбилиси в течение довольно большого отрезка времени—40 лет (1082—1122 гг.) управлялся так называемыми «шабабами», т. е. «молодыми людьми». Вот что об этом пишет арабоязычный историк XIII в. Сибт ибн ал-Джаузи: «Одна из фамилий жителей Тбилиси под названием Бану Джавар владела городом 200 лет. Затем старики (этой фамилии) переродились и остались (только) молодые, среди которых каждый (правил Тбилиси) месяц. Так продержались они сорок лет. Давид, царь абхазцев и картвелов, сильно притеснял их»[9].

Приблизительно то же самое сообщает и ал-Фарики: «В пятьсот пятнадцатом (1122/1123) году тбилисский народ послал приглашение Неджм эд-Дину Ильгазу, чтоб (пришел и) передать ему Тбилиси. До этого в течение сорока лет он (Тбилиси) был в руках своего народа, и их (тбилисцев) обладателем (муллак) в течение сорока лет была группа местного народа по имени джафаридов, которые переродились. Затем управление перешло в руки его (тбилисцев) народа, и каждый правил (городом) один месяц»[10].

Из приведенного отрывка Сибта ибн ал-Джаузи совершенно очевидно, что в данном контексте под «молодыми людьми» подразумевается термин, обозначающий определенную социальную группировку. Привлекает внимание и следующее обстоятельство: Сибт ибн ал-Джаузи почти слово в слово повторяет сведения

377). В статусе речь идет об организационной структуре братства, о правах и обязанностях его членов. Братство состояло в основном из молодых людей. Ср. *D. Kouymjian*, указ. соч., с. 108. По Ибн Баттута *ахи* то же самое, что и *фитйаны* (Ibn Battuta, Travels, Trans. H. Gibb, vol. II, Cambridge, 1962, p. 400). Некоторые современные ориенталисты утверждают это (Кл. Каэн, Д. Куюмджян ..). Для нас особенно ценно, что *ахи*, в состав которого входили в основном молодые люди, завоевывали власть в городах: „We have several historical examples of cities defended and administered by akhis when treir normal governements had collapsed".(*D. Kouymjian*, указ. соч., с. 10). Об этом Ибн Баттута пишет следующее: „It is on of the castons in this land (*Rum*/Anatolia) that in any part of it where there is no Sultan, it is the Akhi who acts as governor" (Ibn Battuta, II, p. 434).

[9] Цитировано по работе *Цкитишвили*, სიბტ იბნ ალ-ჯაუზის ცნობა დავით აღმაშენებლის შესახებ, თსუ შრომები, ტ. 118, 1967, გვ. 204.

[10] გ. წერეთელი, არაბული ქრესტომათია, თბ., 1949, გვ. 68.

ал-Фарики, но лишь с той разницей, что вместо «народа» («ахл») он употребляет «шабаб» («молодые люди»)[11].

Кроме восточных источников, определенный материал для изучения истории социальных движений в Грузии дают нам и сведения средневековых грузинских историков. Отголоском социальной борьбы в Грузии является факт упоминания в этих источниках (историк Давида Строителя, Жамтаагмцерели) терминов ღაუღა «гауга» и რინდ-ი «ринд»[12]. Оба они—социальные термины восточного происхождения. В восточных источниках эти термины часто встречаются в связи с выступлениями горожан на Ближнем Востоке. Под «гауга» и «риндами» обычно подразумевались низшие слои городского населения—мелкие торговцы, ремесленники. К тому же «гауга» общее наименование восставших[13]. Гауга «foule ameutée», т. е. «восставшая чернь»—такое определение дает этому термину Клод Каэн[14]. Этого же мнения придерживается и И. Лапидус[15]. Для нас этот термин примечателен и тем, что он в соответствующих восточных источниках встречается в контексте с фитиан-джеванмард-кудеканами. Так, например, в Тарих-е Систане речь идет о некоем Ибрахиме бен Арифе, который восстал в городе Бусте и к нему присоединилась группа кудеканов и гаута[16]. Кудеканов, как выше было указано, связывал с социальной средой и ал-Газали.

---

[11] В ориенталистической литературе уже доказано, что «народ»—определенный социальный термин, под которым подразумеваются низшие слои городского населения Ближнего Востока—мелкие торговцы, ремесленники, городская беднота и т. д. *Л. Строева*. К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в Иране в XI—XII вв., Вестник ЛГУ, № 20, 1963, с. 45.

[12] გ. ჯაფარიძე, ქალაქ თბილისის სოციალური ისტორიიდან (გამოუქვეყნებელი ერთი ცნობის განმარტება), „ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიიდან", თბ., 1966, გვ. 122—162; *его же:* თბილისის სოციალური ისტორიიდან (მოქალაქეთა აჯანყება 1122—1128 წწ. თბილისში), „ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან", თბ., 1976, გვ. 166—177.

[13] გ. ჯაფარიძე, მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების სოციალური ტერმინოლოგიიდან („ღაუღა"), კრ. „საქართველოს ისტორიის აღმოსავლური მასალები", 11, თბ., 1979, გვ. 31—51.

[14] *Cl. Cahen*, Mouvement populaire et autonomisme urbain dans l'Asie Musulman du Moyen Age, p. 36.

[15] *I. Lapidus*, Muslim cities in the Later Middle Ages, Harvard University press, 1967, p. 175.

[16] تاریخ سیستان ـ تالیف در حدود ۴۴۵ ـ ۷۲۵ بتصحیح ملک الشعراء بهار بهمت کتابخانهٔ زوار، تهران ۱۳۱۴، ۲۹۱ـ۲۹۲. Тарих-и Систан („История Систана") перевод, введение и комментарии А. И. Смирновой, М., 1974, с. 279.

О брожении горожан в Тбилиси, кроме *гауга*, свидетельствует и наличие в источниках термина «ринд». Ринды (Жамтаагмицерели), как и гауга, являлись бунтарями и были в тесном контакте с так называемыми джеванмард-фитианами (низшие слои городского населения). В источниках они довольно часто встречаются в таком контексте «риндан ва айярум»[17], «джеванмардан ва риндан».

Естественно, в ходе исследования встает вопрос: выступления социального порядка айяруи-джеванмардов характерны лишь для ближневосточных городов или такие же движения имели место и в грузинской действительности?

Сам факт существования терминов «ринд» и «гауга» в грузинских источниках в связи с Тбилиси XII в. уже говорит о том, что в городе имели место события, аналогичные явлениям, происходившим в городах Ближнего Востока. Это и не удивительно, поскольку долгое время Тбилиси находился в руках арабов и со временем здесь сложились такие же институты арабского происхождения (амир, амид, мухтасиб и др.)[18], какие имелись и городах Ближнего Востока. Наличие же в грузинских источниках таких урбанистических терминов, какими являются ринды и гауга, говорит о том, что грузинские историки хорошо знали классовый характер и природу социальных движений, происходивших в городах Закавказья и Ближнего Востока.

Из вышеприведенных материалов совершенно очевидно, что сведения восточных источников перекликаются со сведениями грузинских историков.

Что касается движения «молодых людей» в Грузии, то по одному сообщению историка царицы Тамар очевидно, что и в грузинской действительности некоторые участники социальных движений назывались «молодыми людьми»: "ყრმნი განემტკიცნეს შიშით მონებად ღმრთისა და ერთგულობით უფლისა თჳსისა, ყრმანი განაწყურთნეს მოძაგებად უწყროისა უსჯულოებისასა, რამეთუ ბილწებამან უწყსომან და ყრმებრიოვმან მზორგალებითამან მზორგნეულობამან ვერცა თუ კეთილ მოუა დღეთა თამარისა"[19].

[17] Как известно, айяруны были самыми активными участниками социальных движений в городах Ближнего Востока. Cl. Cahen, указ. соч., с. 47, 49, 59—60.

[18] ქც. II, გვ. 10—11, 21.

[19] ქც. II, გვ. 149. В русском переводе грузинского текста, выполненном В. Д. Дондуа (см. *Басили*, Историк царицы Тамар, сб. «Памятники эпохи Руставели», Л., 1938, с. 33—76), этот пассаж не представлен, поэтому здесь и в дальнейшем мы приводим наш собственный перевод: «Люди укрепились во

Примечательно, что слово «брожение» („მბორგნეულობა") в социальном значении и по своему содержанию аналогично бунтарю. В свое время акад. Н. А. Бердзенишвили обратил внимание на указанное значение слова «мборгнеулоба». Он сослался на сочинение Хронографа (Жамтаагмцерели), где речь идет о том, что во времена монголов бунтарей и разбойников убивали без всякого суда[20]. Достойно внимания и то, что в этом отрывке «мекобре» (разбойник, фактически—участник социальной борьбы) отождествляется с «мборгвели» (бунтарь). Все это в свое время было учтено акад. Н. А. Бердзенишвили, заключившем, что «оба они («мекобре» и «мборгвели».—М. Г.), вполне возможно, должны означать социальное недовольство».

С точки зрения интересующего нас вопроса еще большего внимания заслуживают следующие слова ученого: «Интересно, что о мборгвели говорит и историк царицы Тамары там, где речь идет о «молодых»[21]. Хотя Н. А. Бердзенишвили не разъяснил социальную сущность «молодых людей», но уже то обстоятельство, что он связал «мборгвели» и «мборгнеулоба» с молодыми людьми, свидетельствует о том, что он в этом последнем термине усмотрел явление социального порядка.

О том, что во времена царицы Тамар брожения, выступления и восстания «молодых людей» имели место довольно часто, вопреки утверждениям ее историка, и свидетельствует и тот пассаж, где историк распространяется о том, что одним из политических итогов царствования царицы было усмирение и обуздание «молодых людей».

„ალჳრი იყო უწესოთა შურთომბელთა და ლეშ უღმრთოთჳს; კანონი სირცხჳლისა მოხუცებულთა და კუერთხი რკინისა ჭაბუკთათჳს, კეთილ-მავალთა სიბრძნით მცველ, ხოლო მბორგვალეთა თუალ-უხუავად მგუე-ბელ"[22].

страхе, рабстве божьем и в верности господам своим. Юноши образумились, отвергнув неподобающее безверье, вследствие чего незаконное поведение (точнее—беспорядочная нечистота.—М. Г.) и брожение юношей (букв. возмутительное юношеское брожение.—М. Г.) не нашло места во времена царствования Тамар».

[20] ქც. II, გვ. 190.

[21] ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. IX, თბ., 1979, გვ. 261.

[22] ქც. II, გვ. 149. «Был уздой для непутевых бунтарей и неповинующихся. Законом стыда пожилых людей и железным посохом для молодых людей; мудро охранявшими стоявших на правильном пути, восставших безжалостно наказывая».

Для историка, изучающего социальные движения, чрезмерно интересно следующее выражение грузинского историка: „უწესოდ მჟროთმელთა“ («непутевые бунтари») и – „ლგმ ულმობოთაჲსა“ («узда неповинующихся»)[23]. Из вышеприведенных мест источника совершенно очевидно, что в эпоху царствования Тамар было не так тихо и мирно, как это хотят изобразить современные летописцы.

На приведенный отрывок историка царицы Тамар обратил внимание проф. В. Н. Габашвили. По его мнению, „ყრმა“ («крма»)—*юноша, молодой человек* здесь явно социальный термин и должен обозначать то же самое, что и «фитиан-джеванмард» восточных источников[24]. В пользу того, что «крма»—термин социального порядка, говорит и то, что этот термин встречается в контексте, в котором названы также предводители духовенства, духовенство, князья, молодые люди, мелкий люд („წვრილი ერი“)[25]. Следовательно, под «брожением молодых людей» „ყრმებრივი მბორგნეულობა“) подразумеваются волнения и выступления так называемых «молодых людей».

На основе вышеприведенного материала совершенно очевидно, что брожение «молодых людей» („ყრმებრივი მბორგნეულობა“) имело место не только в городах Ближнего Востока, но и в Грузии XII в. и в других городах Закавказья.

---

[23] Там же.

[24] ვ. გაბაშვილი, თბილისის სოციალური ისტორიიდან (მოქალაქეთა ამბოხება 1122—1123 წწ. თბილისში), გვ. 167, შენ. 1.

[25] Там же. „მღვდელთ-მოძღვართა შეამოსეს შიში, მღვდელთა დაიცვეს წესი თჳსი, მონაზონთა მოიგეს წესიერი მოქალაქეობა; ერნი განემტკიცნეს შიშით მეფისა ღმრთისა და ერთგულობით უფალთა თჳსთა; ყრმანი განიწურთნეს მოძღვრებად ცხოვრებისა“, ქც, II, გვ. 149.

Г. С. АРАКЕЛЯН

ЧЕРКЕСОГАИ

(Историко-этнографическое исследование)

Введение

Проблема изучения этнических процессов в этнических общностей в историческом разрезе за последние десятилетия стала одной из наиболее исследуемых в советской этнографии. Этот интерес вполне понятен. Только анализ этнических процессов разных исторических эпох дает исследователю возможность проследить эволюцию и развитие тех или иных компонентов различных этносов и их отдельных групп. Культурно-бытовые особенности любого народа обусловлены его историческим прошлым, спецификой социально-экономического развития, характером этно-культурных связей.

Любая этническая общность динамична в своем развитии. В ходе своего функционирования она интенсивно контактирует с иноэтническими образованиями, в результате имеют место этнодифференцирующие и этноинтегрирующие процессы, которые обычно приводят к изменению ее этно-культурного облика. Эти изменения имеют как многоплановый (вплоть до изменения этнической принадлежности), так и узкоплановый (изменения отдельных культурно-бытовых компонентов) характер. В комплексе этих проблем особое место занимает исследование мигрантов, процессов их этно-культурной трансформации. В современной историко-этнографической литературе данная проблема сравнительно менее изучена и разработана. Однако важность ее изучения очевидна. Только комплексное историко-этнографическое исследование различных локальных подразделений этносов позволяет выявить общее и специфическое в этнических процессах, дать всестороннюю историко-культурную характеристику основных этнических подразделений и их ответвлений.

Историческая судьба армян складывалась так, что издавна они вынуждены были покидать свою родину и большими или малыми группами заселять многие страны мира. В разные ис-

торические эпохи переселенческие потоки армян шли по самым различным направлениям в Азию, Европу, Африку, Америку и Австралию. В отдаленных странах армяне обычно поддерживали тесные контакты с родиной, сохраняли и развивали традиции этнической культуры. В целом ряде стран образовались армянские колонии со своими специфическими чертами этно-культурного развития. Их история и в политическом, и в социально-экономическом, и культурно-бытовом отношениях протекала как на фоне историко-культурного развития окружающих их иноэтнических общностей, так и, в большей или меньшей связи, с условиями развития основного этнического массива армян.

Политическая история переселенческих групп армян издавна привлекала внимание арменоведов. Многие армянские колонии или общины имели своих летописцев, которые фиксировали отдельные этапы их истории. И к настоящему времени создана значительная литература, в которой с большей или меньшей полнотой нашли отражение вопросы истории и культуры самых различных переселенческих групп армян. Однако все эти труды посвящены политической и, в некотором смысле, культурной истории (развитию письменности, школ, литературы и т. д.). Сегодня встает задача комплексного историко-этнографического изучения расселенных групп армян, которая позволит выявить все многообразие их этно-культурного развития, вскрыть общие и специфические черты, характер и интенсивность межэтнических контактов и их влияние на формирование культурного облика населения отдельных армянских колоний. Проблема эта весьма актуальна, ибо только такой подход позволит всесторонне представить целостную и многогранную историю армянского народа.

Задачей данного исследования является изучение этно-культурной истории черкесогаев—специфической исторически сложившейся группы, издавна проживавшей в адыгоязычной этнической среде.

Источники и литература о черкесогаях разнообразны. Опубликованы статьи-исследования, статьи-описания, монографии, документы[1]. Имеются разнообразные неопубликованные архивные материалы и даже исследование (как, например, работа Е. Шахазиза «Черкезия»), в том числе разные документы кав-

---

[1] Наиболее важные из них: *Շահան Սիման, Արմավիրի քաղաքային երգեցիկ խմբի հուշարձանը, Տփխիս, 1914*; Ա. Մ. Փորքշեյան, Երբ և որտեղից են հայերը գաղթել Չերքեզիա, ՊԲՀ, 1959, № 2—3, с. 232—247; *Ф. А. Щербина*, История Армавира и черкесогаев, Екатеринодар, 1916; *Л. А. Погосян*, Армянская колония Армавира, Ереван, 1961.

казской военной администрации, прошения армавирского общества и отдельных лиц, церковные документы, относящиеся к самым различным сферам политической, социально-экономической и культурно-бытовой жизни черкесогаев. Однако источники и литература, которыми в настоящее время располагает кавказовед, неодинаково освещают различные стороны этно-культурной истории черкесогаев. Опубликованные на протяжении более чем 130-и лет материалы и исследования в основном затрагивают одни и те же, наиболее обозримые стороны жизни черкесогаев, зачастую повторяют друг друга.

В отличие от других армянских колоний, по ряду причин, черкесогаи не имели своего летописца, что, естественно, затрудняет проблему изучения их истории. Первые сведения, непосредственно касающиеся их, встречаются с первой половины XIX в. Авторы в основном отмечали то, что черкесские армяне полностью «очеркесились». Вот что сообщает армянский священник из Моздока Иоанн Хозров: «Тамошние армяне ничем не отличаются от черкесов—тот же язык, обычаи, нравы, кушанья, домашняя утварь и одежда. Армянского языка не знают, и те имеют небольшое понятие о вере, которые находятся в частых сношениях с армянами, живущими в Черноморьи»[2]. У И. Хозрова, единственного из известных нам авторов, который знал черкесогаев в период их смешанного проживания с адыгоязычным населением, чрезвычайно скудны этнографические описания тех или иных культурно-бытовых явлений. Интерес представляют некоторые данные о времени появления армян в черкесских горах. В частности, он пишет: «После совершенного уничтожения армянского царства народ оного рассеялся по всему свету и многие из армян, привлеченные выгодами торговли, поселились между черкесами...»[3]. Затем автор добавляет, что, по преданиям, эти армяне—выходцы из Анатолии, Трапезунта, Константинополя, Крыма и Грузии, что некоторые фамилии переселились сюда лет 200 тому назад, всегда придерживались григорианского вероиспове-

---

[2] *И. Хозров*, Остатки христианства между закубанскими племенами, прошедшее и нынешнее их нравов и обычаев, «Кавказ», 1846, № 40. Иоанн Хозров (Оганнес Хосровянц) среди черкесогаев был известен под именем «джигит Хозров», вероятно потому, что в период враждебных отношений между черкесами и черкесогаями не боялся ходить в горы к черкесогаям. Его работа впоследствии была опубликована на армянском языке на страницах газеты *«Մասեաց Աղաւնի» և «Միաբան Հայաստանեայց»* (Феодосия, 1860, с. 149—151; 1863, с. 275—278)—см. Վ. Գրիգորյան, *Թամամ-բեկ Երզնկյանի «Չերքեզահայերի» աշխատությունը*, ՊԲՀ, 1971, № 1, с. 65—81.

[3] *И. Хозров*, указ. соч.

дания и тот факт, что черкесы долгое время были полухристианами, помогал им сохранить христианскую веру. Время от времени к ним ездили армянские священники, но чаще они оставались без пастырей[4]. Судя по контексту, дату переселения первых армян-поселенцев И. Хозров относит к XII—XIII вв.

Важные сведения о времени переселения армян на территорию Северо-Западного Кавказа сообщает автор ряда работ о черкесогаях И. Иванов, офицер русской армии[5]. Он фактически знал черкесогаев уже после ухода с гор, непосредственно общался с ними и свои статьи написал на основе их рассказов. И. Иванов полагал, что армяне пришли в черкесские горы лет 200 назад (т. е. в XVII в.—Г. А.) из Крыма, затем рассеялись по черкесским аулам и находились в дружеских сношениях с черкесами[6]. Черкесских армян считает выходцами из Крыма и С. Джалалянц, однако последний придерживается того мнения, что они пришли в горы в XVII в.[7]. К тому же времени относит переселение армян и другой автор, некто А. К. В. По его мнению, предки черкесогаев пришли примерно триста лет назад из Крыма, Анатолии, Грузии и др., обосновались здесь, имели хороший прием у черкесов и стали заниматься торговлей[8].

Следует отметить, что вышеупомянутые авторы не имели достоверных источников, все их предположения основаны на известных им исторических преданиях и рассказах черкесогаев.

Последующие исследователи свои выводы строили преимущественно на данных прежних авторов, используя их в качестве первоисточников. Ростом-бек Ерэынкян[9], Шаан Симон[10] дату

---

[4] Там же.

[5] *И. Иванов*, Армавир, «Кавказ», 1850, № 45; *его же*, О кавказо-горских армянах, «Ставропольские губернские ведомости» (далее СГВ), 1855, № 5—12; *его же*, Армавирские армяне, СГВ, 1853, №№ 14, 17; *его же*, О кавказо-горских армянах, «Известия Кавказского отдела Императорского русского географического общества», Тифлис, 1875—1877, т. IV. На основе статей И. Иванова в Париже в армянской газете **«Մասեաց Աղաւնի»** вышло сообщение о черкесогаях под названием **«Եգերահայք, այսինքն՝ Հայկազունք կովկաս լերանց»** (1856, декабрь, № 12). Для обозначения черкесов армяне иногда употребляли этноним „егер“, отсюда „егерahай“,—т. е. *егерские армяне*, то же черкесские армяне—Г. А.

[6] *И. Иванов*, Армавир, «Кавказ», 1850, № 45.

[7] *Ս. Ջալալեանց, Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, մասն Բ, Տփխիս, 1858, էջ 453—456։*

[8] *Ա. Բ. Վ., Եգերահերինագարիկ, «Մեղու Հայաստանի», 1863, № 36, с. 320—323։*

[9] **Վ. Գրիգորյան,** указ. соч., с. 69.

[10] **Շահան Սիմոն,** указ. соч., с. 59.

переселения армян в Черкесию относили к XVI в., всецело следуя за С. Джалалянцем и А. К. В.

К вопросу о времени появления армян на Северо-Западном Кавказе обращается и Ф. А. Щербина. В начале XX в. он жил в Армавире, беседовал со стариками, наблюдал быт черкесогаев, записывал разные предания и рассказы. Во вводной части своей большой монографии о черкесогаях он привел две гипотезы относительно времени появления армян среди черкесов. Первая гипотеза основана на мнении вышеупомянутого И. Иванова, а вторая—на преданиях самих черкесогаев, согласно которым их предки поселились среди черкесов около 400 лет тому назад (т. е. в XV в.—Г. А.), причем отмечается, что это имело место «непосредственно после разрушения армянского царства»[11].

В литературе советского периода долгое время не было работ, посвященных черкесогаям. Только в 1949 г. в «Вестнике АН СССР» появляется следующее краткое сообщение: «Кавказская лингвистическая экспедиция, организованная в 1947 г. Институтом языка и мышления им. Н. Я. Марра, изучала бесленейский диалект кабардинского языка. Дополнительные исследования провела экспедиция в г. Армавире, где живут черкесы по языку и армяне по религии. По преданию, они выселились из второго армянского царства после разрушения города Ани и, пройдя Закавказье, поселились в среде черкесов около 600 лет назад. Черкесские князья охотно приняли их под свое покровительство как опытных купцов и ремесленников»[12]. Итак, перед нами предстает новая дата переселения и опять, однако, как и прежде, не аргументированная конкретным кругом первоисточников.

На наш взгляд, первая, наиболее серьезная попытка выяснения даты переселения предков черкесогаев на Северо-Западный Кавказ, была предпринята Х. Поркшеяном[13]. На основе анализа работ, преимущественно И. Хозрова, И. Иванова и Ф. А. Щербины, он пересматривает время переселения армян и подвергает критике высказанные предположения. Главный его довод состоит в том, что в течение короткого времени армяне не могли подвергнуться столь сильному влиянию со стороны черкесов, уровень культурного развития которых был ниже. Изложению своей точки зре-

---

[11] *Ф. А. Щербина*, История Армавира и черкесогаев, Екатеринодар, 1916, с. 2.

[12] Бесленейский диалект кабардинского языка, «Вестник АН СССР», 1949, № 5, с. 152.

[13] Խ. Ա. Փորքշեյան, Երբ և որտեղից են հայերը գաղթել Չերքեզիա; *его же*. Происхождение черкесогаев и основание г. Армавира, ВОН, 1971, № 5, с. 66—75.

ния автор предпосылает краткий очерк истории касоков, или косогов (черкесов—Г. А.), начиная с VI в. до н. э. и вплоть до X в. н. э. Затем ссылается на документ, в котором уже в XI в. есть упоминание о косохских армянах[14], сопоставляет эту дату с датой армянской надписи 1171 г., найденной между станицами Белореченская и Ханская[15], и делает вывод, что предки нынешних черкесогаев должны были появиться в черкесских горах не позднее XII в. В этой связи он приводит еще одно доказательство—неизвестное до того времени предание, рассказанное армавирцем Гаспаром Арутюняном о том, что армяне впервые пришли к черкесам в первые десятилетия XI в.[16].

Существующая поныне противоречивость мнений вышеупомянутых авторов, основанных на исторических преданиях, анализ содержаний этих преданий, особенности этно-социального развития черкесогаев, двойственность характера их культурно-бытового облика требуют всестороннего комплексного рассмотрения круга первоисточников. Важное значение имеет и выяснение круга тех племен и этнических подразделений, среди которых поселялись армяне, что даст ключ для познания характера и масштабов этно-культурных контактов. В этом отношении большую ценность представляют сведения, содержащиеся в работе С. Джалалянца и в письме Лусии Пеотрашко[17], в которых перечисляются те племена, среди которых обитали первые переселенцы-армяне.

Другая группа вопросов, нашедшая отражение в литературе, касается характеристики отдельных сторон культуры и быта черкесогаев, которые представлены в разной степени детализации. В работе Ростом-бека Ерзынкяна отражены специфика социальной жизни черкесогаев, формы брака, некоторые стороны семейной обрядности, в частности, похоронно-поминальные обряды, навыки народной медицины, характер организации школьного дела в Армавире и др.

Материалы, касающиеся сношений армян с черкесами, переселения армян с гор и основания г. Армавира, социального устройства и организации общественной жизни, рассматриваются в ряде статей И. Иванова.

---

14 Речь идет о Грамоте Галицийского князя Теодора Дмитриевича (см. Ե. Փուրքշեյան, Երբ և ուրտեղից են հայերը գաղթել Չերքեզիա, с. 236—237).

15 См. *Х. Кучук-Иоаннесов*, Армянская надпись XII столетия. МАК, вып. III, М., 1893, с. 106—108.

16 Ե. Փուրքշեյան, указ. соч., с. 234.

17 Ս. Ջալալեանց, указ. соч., с. *433 Լուսիա Պետրաշկո, Արմավիր տան Չերքեզահայոց. «Արարատ» (շաբաթաթերթ), Թիֆլիս, 1851, № 26.*

3—886

Особенности общественной жизни армавирских армян нашли отражение и в работе Н. Дубровина. Примечательно, что в ней впервые сообщается о почти неощутимых различиях между черкесогаями и черкесами[18].

Некоторые эпизоды политической истории группы черкесогаев, переселившейся из Черкесских гор на Черноморское побережье, рассматриваются в работе П. П. Короленко[19]. Это история о странствиях отдельной группы черкесогаев, которая во время русско-кавказской войны бежала со стороны черкесов на правый берег Кубани, к русским.

Определенное представление, хотя и весьма краткое, о торгово-хозяйственных занятиях черкесогаев и их численности в Армавире можно почерпнуть из работы барона К. Т. Сталя «Этнографический очерк черкесского народа», написанной еще в середине прошлого века, но вышедшей лишь к началу нынешнего столетия[20].

Трогательную картину переселения первой группы черкесогаев с гор, имевшего место в середине второй четверти XIX в., описал екатеринодарский священник Н. Сагиман[21]. Из его описания видно, что черкесогаи к этому времени не только считали себя христианами, но и довольно четко сохраняли армянское этническое самосознание.

В конце XIX—начале XX вв. повышается интерес к черкесогаям со стороны армянской общественности. К ним в Армавир едут учители армянского языка, священники. Собираются материалы о прошлом и нынешнем состоянии этой колонии[22]. В армянских периодических изданиях появляются заметки о развитии

---

[18] *Н. Дубровин*, История войны и владычества русских на Кавказе, т. I, СПб., 1871, с. 402.

[19] *П. Короленко*, Горские поселения в Черномории. Известия общества любителей изучения Кубанской области. Вып. III, Екатеринодар, 1902, с. 96—98.

[20] *К. Т. Сталь*, Этнографический очерк черкесского народа. КС, т. XXI, Тифлис, 1900, с. 79.

[21] «Приблизился караван. Боже мой, какая картина. Женщины и мужчины, которые жаждали креста и веры, бросились к нам, обгоняя друг друга, коленопреклоненные, окружили нас. От радости они проливали слезы, не отпускали наших подолов: целовали и преклоняли колена, вновь целовали и вновь падали на колени. Такой картины мы не видели, такой картины не встречали... Женщины своих детей обнимали, словами «эрмелы», «эрмелы» утешали и прижимали к груди...» *Ն. Նիկողոսյան, Գաղթից—Թիֆլիս, «Նոր-Դար», 1891, № 63.*

[22] *Գ. Տեր-Պողոսյան, Արմավիրի չերքեզահայերի համառոտ Հայրենիքը և գաղթը, «Արարատ», 1915, № 2, с. 206—212, № 3, с. 365—380.*

Армавира[23], армавирских армянах[24], деятельности черкесогайских священников[25], распространении армянского языка среди черкесогаев[26], армянском церковном хоре Армавира[27]. Эти статьи и заметки в значительной степени проливают свет на отдельные стороны жизни черкесогаев, свидетельствуют о дальнейших переменах в их этно-культурной жизни.

Сравнительно более подробное этнографическое описание, по которому можно судить о качественном своеобразии этнокультурного облика черкесогаев, глубине и масштабах влияния черкесов на их образ жизни, содержат две книги, вышедшие во втором десятилетии XX в. Первая из них—вышеупомянутая книга учителя армянского языка, руководителя армянского церковного хора Армавира Шаана Симона. Будучи знаком с некоторыми работами, посвященными черкесогаям, в частности со статьями И. Иванова и С. Джалалянца, к которым относился критически, Шаан Симон описывает ряд сторон материального быта и общественной жизни черкесогаев—хозяйственные занятия, отдельные элементы материальной культуры, внутреннее управление в общине, праздники, жертвоприношения, свадебные и похоронные обряды и др. Шаан Симон отчетливо показывает наличие во всех этих сферах сильного черкесского влияния, а также определенное влияние к этому времени русско-европейской культуры. В целом книга Шаана Симона ценна, в ней есть богатый, весьма достоверный этнографический материал, собранный и записанный очевидцем. Все же, многие стороны культуры и быта черкесогаев остались вне поля зрения автора. Кроме того, Шаан Симон застал черкесогаев только в начале XX в., когда они уже далеко отошли от своего прежнего состояния, а исторические экскурсы и сравнения в его книге почти полностью отсутствуют.

В этом отношении и с точки зрения богатства этнографического материала и наличия широких исторических экскурсов выгодно отличается книга Ф. А. Щербины «История Армавира и черкесогаев»[28]. Она представляет собой настоящее монографи-

---

[23] Ս. Ճիվանեցյան. Նամակներ Հյուսիսից. «Մշակ», 1895, № 35, 36, 38, 48.

[24] Արմավիրից, «Նոր-Դարը», 1888, № 120; Արգոն. Հայկական հիմնարկներ Արմավիրում. «Մշակ», 1914, № 275.

[25] «Մուրհանդակ», 1911, № 295.

[26] «Երեսնամյակ հայոց բարեգործական ընկերության Կովկասում, 1881—1911, կազմեց՝ Ա., Թիֆլիս, 1911, с. 191—196; Շահան Սիմոն. Հայերենի տարածումը չերքեզահայ երեխաներին, «Մուրհանդակ», 1910, № 215.

[27] Շահան Սիմոն. Արմավիրի քառաձայն երգեցիկ խմբի համերգները.

[28] Еще до написания этой книги Ф. А. Щербина несколько касался некоторых аспектов, связанных с черкесогаями, особенно в связи с событиями рус-

ческое исследование, основанное не только на литературе, но и на собственных наблюдениях и рассказах стариков-черкесогаев, что позволило, по сравнению с предыдущими авторами, более широко и всесторонне охватить многие стороны жизни черкесогаев. Автор в принципе различает два качественно различных периода в истории черкесогаев. Первый период—при смешанном проживании с горцами, второй—после переселения с гор и обоснования в Армавире. Для первого периода, как это становится ясным из работы Ф. А. Щербины, черкесогаям было характерно значительно стойкое сохранение армянского этнического самосознания, и основную причину этого автор видел в наличии христианского вероисповедания. Он, в частности, отмечал, что «черкесские узденя и князья выдавали за армян своих дочерей, которые вступали в армянские семьи при непременном условии принятия христианской веры..., но были лишь случаи выдачи черкешенок за армян и не было случаев выхода замуж армянок за черкесов»[29]. Автор далее подробно описывает события периода перехода армян к русским, гражданское устройство и сословия в Армавире, общественно-семейную жизнь и религиозные верования. Несколько менее детализированно представлены некоторые стороны материальной и духовной культуры черкесогаев.

Ф. А. Щербина—последний дореволюционный автор, писавший о черкесогаях. В советское время толчком для новых исследований послужило вышеупомянутое сообщение экспедиции АН СССР 1949 года, вскоре после которого в Майкопе начались исследования языка армавирских армян. На основании материалов этих исследований был написан ряд работ Н. М. Набоковой[30]. Многолетние изыскания привели ее к выводу, что в 50-х годах XX в. старшее поколение армавирских армян сохраняло в своей речи диалектные особенности тех адыгоязычных племен, среди которых они проживали[31]. Но в результате сравнительно длительного времени компактной жизни произошло стирание этих

ско-кавказской войны. *Ф. А. Щербина*, История Кубанского казачьего войска, т. 2, Екатеринодар, 1913, с. 12, 27—29, 45, 46, 48, 56, 57, 59, 97, 157.

[29] *Его же*, История Армавира..., с. 38.

[30] *Н. М. Набокова*, Особенности армавирского говора адыгейского языка. Автореф. канд. дисс., Майкоп, 1964; *ее же*, Морфологические особенности армавирского говора адыгейского языка, «Уч. записки Адыгейского гос. пед. института», вып. III, 1963; *ее же*, Фонетические особенности армавирского говора адыгейского языка, «Уч. записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института (серия филол.)», т. XX, Нальчик, 1964.

[31] *Ее же*, Фонетические особенности..., с. 25.

диалектных особенностей в языке[32], их сглаживание, сложение черт, характерных лишь для армавирского говора адыгейского языка[33].

Исследования Н. М. Набоковой, несомненно, являются ценным вкладом в изучении вопроса, хотя некоторые выводы и сравнения, осуществленные ею, представляются нам спорными и неаргументированными, что, возможно, является следствием незнания армянского языка и недостаточного внимания со стороны Н. М. Набоковой к историческим аспектам формирования и функционирования черкесогаев[34].

Немалый интерес для нас представляют работы Л. А. Погосяна[35]. В них рассматриваются вопросы переселения черкесогаев с гор, основание Армавира, торгово-экономическая жизнь этой колонии, ее роль в революционном движении России и др. Итогом его работ является монография[36], в которой прослеживается история черкесогаев в определенном промежутке времени (от начала XIX в. до начала XX в.). Перед автором была поставлена определенная задача—выявить политическую и экономическую жизнь черкесогаев в указанном промежутке време-

---

[32] *Ее же.* Морфологические особенности..., с. 137.

[33] *Ее же.* Фонетические особенности..., с. 26.

[34] Так, имевшиеся в армавирской лексике некоторые армянские слова Н. М. Набокова считает исконно армянскими, хотя и претерпевшими некоторые изменения. В качестве примера она приводит следующие три слова:

армавирский вариант	*армянский вариант*
жамгос	жамгец (сторож церкви)
псак	бсак (венчание)
дэн дэр	тэр-тэр (священник)

(*Н. М. Набокова*, Фонетические особенности..., с. 26). Однако на литературном армянском языке вместо «жамгоц» имеем «жамкоч», вместо «бсак»—«псак», а в армавирском говоре должно было быть не «псак», как в вышеприведенной таблице Н. М. Набоковой, а «бсак». Во-вторых, транскрипция вышеприведенных армянских слов нор-нахичеванских армян определенным образом свидетельствует о наличии общности. Какова давность происхождения этой общности? От ответа на этот вопрос во многом зависит выявление характера этно-языкового развития черкесогаев.

[35] *Լ. Ա. Պողոսյան, Արմավիրի հիմնադրման պատմությունը,* ԼՀԳ, 1976, № 2, с. 14–23; *его же, Արմավիրի հայկական գաղթավայրի առևտրա-տնտեսական կյանքը (1839–1914 թթ.),* ՊԲՀ, 1976, № 2, с. 135–144; *его же, Արմավիրի հայկական գաղթօջախը ռուսական առաջին հեղափոխության տարիներին,* ԲԵՀ, 1976, № 2, с. 225–231.

[36] *Л. А. Погосян.* Армянская колония Армавира, Ереван, 1981.

ии, и он концентрирует внимание именно на этих вопросах. В книге освещены отдельные стороны жизни армавирцев, но многие вопросы этно-культурного характера остаются вне интересов Л. А. Погосяна. А между тем именно они могут пролить свет на место черкесогаев как в этно-культурной системе армян, так и в составе населения Северо-Западного Кавказа.

Краткий обзор литературы показывает, что многие стороны политической и социально-экономической жизни черкесогаев для конца XVIII и особенно XIX вв. нашли в ней сравнительно более полное отражение, однако ни ранняя история, ни современная не изучены в достаточной мере. Вопросы же культурно-бытового развития, характера межэтнических контактов и основных этапов сложения и функционирования черкесогаев как своеобразного этно-культурного образования почти не нашли отражения в имеющейся литературе. В частности, совершенно не представлены особенности материальной культуры (поселения, жилища, одежда и утварь), некоторые стороны общественно-семейного быта (формы семьи и семейного быта, характер родственных и соседских отношений), отдельные элементы духовной культуры. То есть, вопросы этнической истории черкесогаев в самом широком смысле этого понятия еще не вызывали специального внимания. Отсюда и не только отрывочность материалов и противоречивость в вопросах о времени и причинах переселения армян в Черкесию, но и почти полное отсутствие целой группы вопросов, касающихся этапов становления и развития черкесогаев, характера их этно-культурного взаимодействия с окружающим адыгоязычным населением, соотношения собственно армянских и адыгских по происхождению элементов во всем этно-культурном облике черкесогаев.

В комплексном историко-культурном изучении черкесогаев важное значение приобретают архивные материалы. Последние весьма разнообразны как по характеру, так и по степени важности и объему содержащихся в них сведений. До настоящего времени эти материалы сравнительно редко привлекались в исследованиях по черкесогаям. Большую ценность для настоящей работы представили документы Государственного архива Краснодарского края (далее ГАКК), в которых отражены многочисленные данные, касающиеся самых различных сторон жизни черкесогаев.

В фонде № 249 этого архива собраны документы Канцелярии наказного атамана Кубанского казачьего войска. Эта канцелярия вела пограничные, секретные, карантинные и меновые дела с 1783 по 1870 гг. Здесь находятся документы о семействах черкесогаев, желавших переселиться на русскую сторону Кубани,

именные семейные списки, сведения о случаях побегов армянских семей из-за Кубани, разрешении армянским купцам заниматься торговлей, заслугах черкесогаев при выкупе русских пленных у черкесов и др. Большую часть документов этого фонда составляет переписка о переселении армян из-за Кубани в различные районы Северо-Западного Кавказа.

Ценные данные относительно численности и мест поселения черкесогаев, о времени и путях переселения на русскую сторону Кубани, взаимоотношениях между черкесогаями и черкесами заключены в документах канцелярии начальника Черноморской кордонной линии Черноморского казачьего войска (за 1794—1861 гг.) и канцелярии начальника Ниже-Кубанской кордонной линии Кубанского казачьего войска (за 1861—1864 гг.)[37].

Вопросы торгово-экономической жизни сравнительно полно раскрываются в документах «Штаба начальника Лабинской кордонной линии» (за 1839—1864 гг.)[38].

Период жизни черкесогаев после переселения с гор и обоснования в Армавире освещается в документах канцелярии помощника начальника Кубанской области по управлению горцами (за 1864—1870 гг.)[39], ведавшей политическими, административными, судебными и хозяйственными вопросами. В этих документах содержатся материалы, касающиеся вопросов образования, больничного дела, благотворительных обществ, строительства, общественной жизни в Армавире. В годовых отчетах по Кубанской области встречаются данные о состоянии экономики и численности населения, в том числе по численности черкесогаев. Имеются также документы по личным вопросам отдельных черкесогаев, которые в совокупности дают возможность судить о месте и роли черкесогаев на Северо-Западном Кавказе во второй половине XIX в.

Значительная группа документов хранится в Армавире, в филиале ГАКК-а. В фонде № 17 заключены документы армавирской городской управы за 1915—1920 гг. В нем содержатся различные статистические данные, сведения о промышленных предприятиях Армавира, о политической и культурной жизни города. Богатством документов отличается и фонд за № Р-1271, в котором есть статистический очерк «Города Кубанского края» за 1917 г. и «Доклад об обращении селения Армавир в город». Если в первом приводятся многочисленные данные о численности населения и его этническом составе, то во втором дается подроб-

---

[37] ГАКК, фонд № 261.
[38] ГАКК, фонд № 347.
[39] ГАКК, фонд № 774.

ный анализ экономической жизни Армавира со времени его основания и вплоть до 1920 г.

Особое место в архивных материалах занимают документы армавирской армянской церкви, хранящиеся ныне в архиве ЗАГСа г. Армавира. Документы, относящиеся к периоду с 1854 г. до начала XX в., проливают свет на вопросы *ориентации черкесогаев* при определении своей этнической принадлежности, характер взаимоотношений лиц иноэтнического происхождения в черкесогайской среде и др.

Много документов хранится в разных архивах Армянской ССР. Особенно богат архив Музея искусства и литературы им. Е. Чаренца. Здесь находится рукопись Е. Шахазиза «Черкезия»[40], написанная в 1936 г. по просьбе черкесогаев. Работа, состоящая из 205 страниц, введения и 11 глав, содержит ценные этнографические и фольклорные материалы, в частности, неизвестные до того времени исторические предания.

Известный интерес представляет небольшая рукопись черкесогая по происхождению Г. Сеферяна, в которой приводятся некоторые песни черкесогаев (свадебная песня, оспенная песня, песни о Св. Марии Богородице и Св. Георгии)[41], а также сведения о восприятии черкесогаями болезни оспа и о связанных с ней обрядах и обычаях.

Весьма примечательна рукопись и другого черкесогая, Овсепа Кусикяна—«Беседы стариков, проживающих в Армавире и с трудом помнящих прошлую жизнь черкесогаев» (на шести страницах)[42]. В рукописи дается краткое описание быта и верований черкесогаев, излагается предание о переселении армян, раскрываются общественные и семейные обычаи и обряды, исторические условия переселения с гор. Хотя в рукописи нет новых материалов, ценность ее в том, что она документирует данные прежних авторов.

Немало документов хранится в Центральном Государственном Историческом архиве Армянской ССР (далее ЦГИА Арм. ССР). Здесь находятся документы Астраханской армянской духовной консистории[43], в которых встречаются прошения, объявления, решения, касающиеся черкесогаев, их завещания, планы о постройках и пр. Весьма примечательны сведения, содержа-

---

[40] Ե. Շահազիզ, *Չերքեզիա կամ Չերքեզստան, Երվանդ Շահազիզի ֆոնդ, ցուցակ 1, բաժին 1, № 10.*

[41] Архив Музея искусства и литературы им. Чаренца, фонд Е. Шахазиза, список I, отдел VII, № 43.

[42] Там же, № 40.

[43] ЦГИА АрмССР, фонд № 52.

щиеся в деле № 493, в котором приводится решение армавирского черкесогайского общества об искоренении черкесских обычаев в своей среде[44]. В нем дается сравнительно подробное описание похоронно-поминальных обрядов и обычаев, которые бытовали в черкесогайской среде, что представляет значительный интерес с этнографической точки зрения. В документах этой консистории хранится также журнал армавирской армянской церкви за 1840—1871 гг., записи в котором проливают свет на некоторые вопросы семейно-брачной жизни, антропонимики, этнической ориентации черкесогаев.

Вариант вышеупомянутой рукописи Овсепа Кусикяна (на 9 листах) хранится в документах Католикосского дивана[45].

В архивных материалах содержатся и данные об отдельных группах черкесогаев, пришедших с черкесских гор и обосновавшихся в различных местах[46]. Эти данные представляют большой интерес с точки зрения изучения исторической судьбы черкесогаев.

Значительное количество ценных материалов заключено в архиве Института древних рукописей им. М. Маштоца (Матенадаран)[47]. В папках фонда Католикосского архива находятся прошения черкесогаев с описанием некоторых эпизодов их истории[48], просьба начальника Кубанской линии от 1840 г. к католикосу содействовать постройке армянской церкви в Армавире[49], документы, относящиеся к вопросу обращения селения Армавир в город[50]. Примечательна папка № 108, где содержатся документы о крещении адыгов и людей других национальностей и принятии ими так называемой «армяно-григорианской» веры.

В том же архиве, в фонде Мсерянов, хранится переписка армавирской интеллигенции с Мсер Мсеряном с просьбой высылать книги в Армавир для обучения черкесских детей[51].

В фонде Баграта Вардазаряна находится статистическое описание Северного Кавказа и Астраханской епархии от 1924 г., с числом церквей, священников и верующих среди черкесогаев[52].

---

[44] Там же, оп. 2, дело № 493.

[45] ЦГИА АрмССР, фонд № 57.

[46] Там же, фонд № 139, оп. 1, дело № 1616.

[47] Далее: архив Матенадарана.

[48] Матенадаран, архив Католикосов, папка № 185.

[49] Там же, папка № 101а.

[50] Там же, папка № 238.

[51] Архив Матенадарана, фонд Мсерянов, папка № 205.

[52] Там же, фонд Баграта Вардазаряна, папка № 77.

Совокупность вышеназванных архивных документов вместе со всеми опубликованными данными позволяют сравнительно более документированно подойти к разработке проблем этно-культурной истории черкесогаев. Однако и в этом случае материалы оказываются недостаточными для комплексного всестороннего изучения черкесогаев. И здесь весьма важным источником при написании данной работы послужили полевые этнографические материалы, собранные автором в 1976—1978 гг. в различных населенных пунктах Краснодарского края, преимущественно, в городах Краснодаре, Армавире, Майкопе, Белореченске, Нефтегорске, а также в аулах Бжедухабль, Кошехабль, Бжедуховская, в хуторе Кушинка. Эти материалы, собранные как методом непосредственного наблюдения, так и путем бесед с информаторами, позволили восстановить некоторые особенности этно-культурного облика черкесогаев после ухода с гор, с акцентированием внимания на многих сторонах хозяйственного быта и материальной культуры, общественно-семейного быта и духовной культуры, их расселенности, направленности этнической ориентации и др., т. е. поднять вопросы, которые не затрагивались в специальной литературе.

Исходя из современного состояния изученности черкесогаев в общей историко-этнографической и специальной литературе, доступности первоисточников и современной методики сравнительно-исторического исследования, в качестве основных познавательных задач данной работы выделяются следующие: проблема переселения армян на Северо-Западный Кавказ и становления черкесогаев, особенности социально-экономических условий жизни черкесогаев, культурно-бытовая характеристика черкесогаев, характер и интенсивность межэтнических культурно-бытовых контактов черкесогаев. Нам представляется, что изучение всех вышеназванных проблем в их совокупности, политической и этно-культурной истории как Армении, так и Северо-Западного Кавказа, позволит представить сравнительно более целостную картину истории и этнографии черкесогаев с периода их формирования вплоть до начала XX века*.

---

* Автор считает своим приятным долгом выразить благодарность ныне покойному д. и. н. *Л. И. Лаврову* и к. и. н. *Ю. И. Мкртумяну* за их ценные советы, консультации и помощь, оказанные ими при подготовке работы к печати.

1. Переселение армян на Северо-Западный Кавказ и формирование черкесогаев

Обзор литературы показал, что вопросы истории переселения армян, сравнительно с другими проблемами, нашли довольно широкое отражение в имеющихся публикациях и специальных исследованиях. Однако по сей день нет определенной ясности в целом ряде аспектов истории переселения. Нам представляется целесообразным рассмотреть вопрос переселения армян на Северо-Западный Кавказ в двух аспектах: самого факта переселения и в аспекте тех политических, социально-экономических и культурно-бытовых условий, в которых происходило постепенное сближение армянского населения с местными адыгоязычными этническими общностями, *формирование черкесогаев*.

Различные источники время появления армян на Северо-Западном Кавказе относят к самым разным периодам. Одни авторы относят эту дату к XII в., другие—к XV в., третьи—XVI и даже XVII векам. Подобные расхождения исходят из того, что эти авторы основываются на разных исторических преданиях черкесогаев, записанных в течение XIX—начале XX вв., которые и по характеру, и по объему сообщаемой информации значительно отличаются друг от друга.

Исторические предания черкесогаев выдвигаются на первый план по той простой причине, что иных прямых свидетельств, к сожалению, наука сегодня еще не имеет. Для решения проблемы нам представляется чрезвычайно важным сравнительное изучение самих преданий. Исходя из того обстоятельства, что нет ни одной публикации, в которой все, или даже часть преданий рассматривались бы в сравнительном плане, нам представляется целесообразным изложить здесь все имеющиеся предания, содержащие в себе данные о происхождении черкесогаев.

Сами черкесогаи, основываясь на смутных воспоминаниях о своем происхождении, в «Прошении» главноначальствующему гражданской частью на Кавказе генерал-адъютанту и кавалеру князю Дондукову-Корсакову писали: «Еще в конце XVI в. предки наши вышли из Крыма и поселились между разными племенами горцев, ныне Кубанской области. Заручившись покровительством сильных лиц из горцев, они водворились между ними с торговыми целями и, с течением времени, сохранив только религию предков, всецело приняли в жизни своей—обычаи, язык и все условия горской жизни, ничем не отличаясь от коренных обитателей, кроме некоторых различий в отношении своих рабов»[1].

[1] Матенадаран, архив католикосов, папка № 185, док. 78 (копия).

Другое предание встречается в одной из первых публикаций о черкесогаях[2]. «По рассказам армавирских стариков, назад тому лет двести или более, предки их, недовольные смутами, происходившими в Крыму во время владычества ханов, обремененные налогами и претерпевая сильные гонения за веру, давно задумывали куда-либо удалиться от этих неприятностей; наконец, при одном хане они приняли решительное намерение и, бросив свои жилища и имущество, бежали в Черкесию, знакомую им еще прежде по торговым сношениям. По прибытии в горы, черкесы приняли их ласково и дали у себя убежище, обещая защищать от всех стеснений ханских, и в знак дружбы молодым их пришельцам предложили в супружество своих дочерей. Армяне приняли это предложение, но с условием, чтобы жены и дети их исповедывали христианскую религию. Черкесы... нисколько в том не противились своим гостям и уверили даже их, что они останутся навсегда свободными в исповедании христианства и будут дела семейные и гражданские решать по своим обычаям. Убежденные в этом, крымские выходцы расселялись по аулам, женились на горских красавицах (от этих-то черкешенок и армян происходят нынешние обитатели Армавира) и жили преспокойно...».

И. Иванов, приведший в своей работе данное предание, полагает, что это переселение могло иметь место, «если верить рассказам», при Мухоммед-Гирее[3], т. е. в XVII в.

В третьем предании время переселения армян вновь приурочивается к XVI в. *«Ի թուին հայոց Ռ., ի ժամանակս խանութեանն Ղրիմու՝ լեռնականաց ունելով զբարեկամութիւն ընդ այնոցիկ խանից, խնդրեալ են զվաճառական անձինս, որպէս զի եկեալ ի Չերքեզս արասցեն զառ և տուր. խանք Ղրիմու հաւատարիմ ի վաճառականութիւնս ճանաչելով միանգամայն զհայազգիս՝ հրամայեալ են նոցա գնալ և վաճառել զապրանս նոցա անդ ի Չերքեզս, առանց հատուցանելոյ այնոցիկ ապրանաց զմաքս»*[4].

Автор не указывает источника своих сведений, но судя по тому, что он лично встречался и беседовал с черкесогаями, мож-

---

[2] *И. Иванов*, Армавир. «Кавказ», 1850, № 45.

[3] Там же.

[4] «В 1551 г., во времена Крымского ханства, горцы, находясь в дружественных отношениях с ханами, просили торговцев, чтобы те пришли и торговали. Крымские ханы, считая армян хорошими торговцами, приказали им пойти и торговать в черкесской среде товарами, не выплачивая пошлин» (**Ս. Ջալալ-եանց**, указ. соч., с. 455).

но полагать, что он пришел к такому выводу на основании рассказов самих черкесогаев.

Данное сообщение С. Джалалянца о переселении предков черкесогаев впоследствии повторяли Ростом-бек Ерзынкян[5], Лео[6], Шаан Симон[7].

В литературе, почти одновременно, но независимо друг от друга, были напечатаны и другие предания черкесогаев относительно их происхождения. Примечательно, что в статье Иоанна Хозрова время переселения армян на Северо-Западный Кавказ связывается с падением армянского царства: «После совершенного уничтожения армянского царства, народ оного рассеялся по всему свету и многие из армян, привлеченные выгодами торговли, поселились между черкесами, приобрели недвижимое имущество, даже крепостных людей и брачными союзами с черкесами сильное родство. Предание говорит, что тамошние армяне суть выходцы из Анатолии, Трапезунда, Царьграда, Крыма и Грузии; некоторые фамилии переселились туда лет 200 тому назад»[8].

Сравнительно цельное представление об истории черкесогаев дает предание, приведенное в работе Ф. А. Щербины. «Сами армяне утверждают,—пишет Ф. А. Щербина,—что их предки поселились между черкесами лишь 400 лет тому назад, непосредственно после того, как было разрушено Армянское царство. Позже к этим первым поселенцам присоединились выходцы из Крыма, Константинополя, Трапезунда, Синопа и других мест. Во всех этих случаях армяне шли к черкесам в поисках лучших условий деятельности и жизни.

Относительно первых выходцев у армавирцев сохранились интересные представления. В горы прямо из Армении пришли люди воинственного и внушительного вида. Они были вооружены с головы до ног, «закованы в железо», носили панцыри и кольчуги в виде спаянных из стальных колец рубашек, надеваемых под верхнюю одежду, а их головы защищены были стальными также уборами и, хотя они не имели ни щитов, ни копий, но у каждого из них был боевой топорик, насаженный на длинную рукоятку.

В пришлых воинах черкесы увидели людей благородной крови и приняли их в свою среду с почетом и уважением. Позже, когда они заняли выгодное положение в горах у черкесов, полу-

---

[5] Վ. Գևորգյան, Ռոստոմ-բեկ Երզնկյանի «Չերքեզահայոց» աշխատությունը, с. 70.

[6] Լեո, Յովսէփ կաթողիկոս Արղութեան, с. 207.

[7] Շաան Սիմոն, указ. соч., с. 62—63.

[8] И. Хозров, указ. соч.

чили права узденей первой степени, т. е. высших дворян, позволившие им беспрепятственно использовать христианскую религию, иметь крепостных людей или рабов и заниматься всевозможными делами, начиная с военной и кончая хозяйственными занятиями и торговлей, к ним начали присоединяться отдельными семьями выходцы из Крыма и из разных мест Малой Азии»[9].

Из приведенного предания явствует следующее: во-первых, что здесь сведены все вышеуказанные места, откуда вышли армяне-переселенцы, а именно—собственно Армения, Крым, различные районы Турции; во-вторых, что имело место переселение не одной группы, а разных групп армян («Позже к этим первым поселенцам присоединились выходцы из Крыма, Константинополя, Трапезунда, Синопа и других мест»). Вызывает определенный интерес приводимая дата: «400 лет тому назад, непосредственно после того, как было разрушено армянское царство». Какое армянское царство здесь имеется в виду? Если царство Багратидов, то оно пало в XI в., т. е. примерно восемь столетий назад, а если имеется в виду падение Киликийского армянского государства, то оно имело место в XIV в., т. е. около пяти столетий назад. Как видим, в обоих случаях дата «400 лет тому назад», связываемая с падением армянского царства, представляется несколько произвольной.

В этом смысле определенные аналогии можно найти в предании, приводимом в работе Е. Шахазиза, содержание которого вкратце сводится к следующему: первые пришельцы были непосредственно из Аджема, прибывшие сюда после падения Армянского царства, 400 лет тому назад. В дальнейшем к ним уже присоединились и другие. Первые пришельцы были рослыми, воинственного вида людьми, в одежде воинов, с металлическими головными уборами, в доспехах, с топорами. Черкесские князья в связи с этим увидели в них храбрецов, людей благородной крови, с большими навыками и опытом военного дела. Это и послужило причиной того, что они были приняты с почетом и любовью в ряды дворян первой степени—узденей, с представлением им всех полагающихся прав и льгот[10]. Данное совпадение, очевидно, исходит из того, что и у Ф. А. Щербины, и у Е. Шахазиза под рукой был один и тот же источник—тетрадь под названием «Биография жителей селения Армавир», где впервые было записано это предание. Однако Е. Шахазиз место, откуда происходили первые армяне-переселенцы в Черкесии, проникшие туда после

---

[9] *Ф. А. Щербина*, указ соч., с. 2—4.

[10] Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 33.

падения Армянского царства, называет «Аджемом». Таким образом, по преданию, приведенному Е. Шахазизом, первые армяне «400 лет тому назад» появились в Черкесии не сразу после падения Армянского царства, и не непосредственно с родины, а через «Аджем».

Однако второе предание, приводимое в работе Е. Шахазиза, противоречит первому. В нем сообщается, что первыми пришельцами в Черкесию были два брата—Хазар и Назар, которые прибыли в то время, когда черкесы еще не приняли ислам. Они вышли из Крыма, вероятно в XV в., в 1475 г., когда османцы захватили Крым и притесняли знатных армян, в чьих руках была часть Крыма. Те, которые успели спастись, группами переселялись в Молдавию, Польшу и т. д. Беженцы Хазар и Назар дошли до главного черкесского порта, до Анапы, в страны Хегач *(Խեգաճ)* и Шапсух *(Շափսուղ)*, которые тогда были под властью черкесского князя Хатюга *(Հաթյուգ)*. Князь их принял ласково и дал равные себе права. Армяне отдаленных мест, прослышав об этом, тоже пришли в страны Хатюга и тоже нашли хороший прием. Большинство первых пришельцев были из Крыма, остальные из Трапезунда, из долин Куры, Сюника, Ирана[11]. Здесь уже сообщается, что первые пришельцы являются выходцами из Крыма, и факт переселения связывается не с падением Армянского царства, а с захватом Крыма турками.

Еще более осложняет выяснение вопроса третье предание, содержащееся в той же работе Е. Шахазиза.

Армяне впервые появились в Черкесии 200 лет тому назад. Первыми пришельцами были два брата—Хазар и Назар, которые, прибыв в Анапу, вначале обосновались вблизи этого черкесского порта, удобно устроились и постепенно стали широко расселяться. Рост армянского населения происходил за счет прихода новых и новых переселенцев, которые, узнав об удаче первых пришельцев, постепенно прибывали, присоединялись к ним из Крыма и различных городов Малой Азии[12].

В данном предании, как видим, уже не сообщается, откуда пришли первые армяне в Черкесию, а дата «200 лет тому назад» перекликается с преданиями, приведенными И. Хозровом и И. Ивановым[13]. Хотя Е. Шахазиз пишет, что это предание приведено и в работе И. Иванова[14], однако содержание этих преданий разное, а общее в них—только дата переселения.

---

[11] Շահազիզ, указ. соч., с. 33—34.

[12] Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 32.

[13] *И. Хозров*, указ. соч., *И. Иванов*, указ. соч.

[14] Ե. Շահազիզ там же.

Участниками лингвистической экспедиции, как уже отмечалось выше, было записано примечательное предание, согласно которому предки черкесогаев «выселились из второго армянского царства после разрушения города Ани и, пройдя Закавказье, поселились в среде черкесов около 600 лет назад»[15]. Не останавливаясь пока на выражении «из второго армянского царства после разрушения города Ани» (царство Багратидов никак не может считаться вторым армянским царством—Г. А.), отметим только, что 600 лет назад в данном контексте означает XIV в.

Последнее известное предание рассказано черкесогаем Гаспаром Арутюняном: «Черкесогая переселились в Черкесию в первые годы XI в., в эпоху византийского императора Василия II. Они переселялись группами. Первой группой был отряд воинов, хорошо вооруженный для своего времени. Этот отряд со своими семьями по приказу императора обязан был дойти до Балкан и, обосновавшись там, защищать границы Византии от нападения болгар. Однако этот отряд, возмущенный политикой, проводимой Византией по отношению к армянам, не повинуясь приказу императора, изменил маршрут и направился в Тамань, в сторону черкесов. Встретив у последних почетный прием, армянские воины вошли в их воинские дружины и служили там. Обосновавшись здесь, они пригласили новых переселенцев. Пришельцы были все из Ани и Ширака. Впоследствии переселилась к ним и малочисленная группа из Ирана, которую выходцы из Ани называли «аджемами»[16]. Армавирские Аджемяны являются их потомками»[17].

---

[15] Бесленейский диалект Кабардинского языка, «Вестник АН СССР», 1949, № 5, с. 152.

[16] Название «Аджем» встречается и в первом предании, приводимом в работе Е. Шахазиза. У него «Аджем» представляется как место, откуда вышли первые переселенцы-армяне, а у Г. Арутюняна название это именует малочисленных выходцев из Ирана, которых «выходцы из Ани называли «аджемами».

На арабском языке слово «аджем» «عجم» означает либо перс, либо иностранец, неарабский народ (Арабско-русский словарь, М., 1958, с. 636). Оно затем приобрело всеобщую известность и под словом «Аджем» часто подразумевали «Иран», а сами арабы употребляли это слово в значении «чужой», «неараб». По-видимому, черкесогая под словом «Аджем» имели в виду Иран, а армян, выходцев из Ирано, называли «Аджемами», тем более, что в языках народов Северного Кавказа это общее название Ирана и персов.

[17] Ե. Փորքշեյան, Երբ և որտեղից են հայերը գաղթել Չերքեզիա, с. 234.

Перед нами десять преданий и фактически пять разных сведений относительно времени и места, откуда произошло переселение предков черкесогаев. Два из них дату переселения относят к XVI в., а местом, откуда вышли первые армяне, считают Крым[18]. Предания, приведенные И. Ивановым и Е. Шахазизом (третье), относят время переселения к XVII в., но по одному местом выхода является Крым, а по второму (хотя не отмечается, откуда вышли братья Хазар и Назар) констатируется, что к ним присоединились выходцы из Крыма и различных городов Малой Азии. Третий вариант содержится в преданиях, изложенных в работах Ф. А. Щербины и того же Е. Шахазиза (первое и второе предания). В них время переселения возводится к XV в. (400 лет назад по отношению к XIX в.). У Ф. А. Щербины первые выходцы были непосредственно с родины, а затем и из других мест, а у Е. Шахазиза—в одном случае из Аджема, во втором—из Крыма, причем в обоих случаях впоследствии армянское поселение пополнялось выходцами из различных мест. В преданиях, приведенных И. Хозровым и Г. Арутюняном, время переселения датируется XI в., считая переселенцев выходцами из Ани. И здесь отмечается, что в дальнейшем к этим первым переселенцам присоединялись выходцы из Крыма, Турции, Ирана и др. И, наконец, последнее из приведенных преданий переселение датирует XIV веком.

Совокупный анализ вышеприведенных преданий и других источников позволит внести некоторую ясность в этом довольно запутанном вопросе.

В 1869 г., недалеко от Майкопа, между станицами Белореченская и Ханская, экспедиция Московского археологического общества обнаружила развалины церкви с армянской строительной надписью, которую Х. Кучук-Иоаннисов читал так: *«Կատարեցաւ եկեղեցիս ձեռամբ քարգործին Մ...րպէին Հայոց ՈԻ.Ն»*[19] Х. Кучук-Иоаннисов выразил мнение о существовании здесь армянской колонии уже во второй половине XII в. Он считал, что армяне пришли сюда в конце Х в., в период политики гонений византийского императора Василия II, когда в 988 г. подвластных себе армян тот выселил в Македонию, с целью создания защитной зоны от болгар. Но армяне возмутились против императора и

---

[18] Ս. Ջալալեանց, указ. соч., с. 455; Матенадаран, архив католикосов, папка № 185, док. 78.

[19] «Церковь построена каменщиком (имя неразборчиво)... в 620 году (1171 г.) армянской эры». (*Х. Кучук-Иоаннисов*, Армянская надпись XII столетия, МАК, вып. III, М., 1893, с. 106).

перешли в Болгарию..., затем Дунай и, двинувшись далее на север и северо-восток, очутились в Крыму и Кубанской области[20].

Однако чтение и интерпретацию Х. Кучука-Иоаннесова нельзя считать окончательной и достоверной[21]. Поэтому его версия о времени переселения армян на Северо-Западный Кавказ остается лишь гипотезой, не аргументированной серьезными доводами.

В научной литературе сомнительным считается и документ, якобы свидетельствующий о проживании армян в Черкесии еще в XI в. Это грамота галицийского князя Теодора Дмитриева, согласно которой в 1062 г. приглашает воинов «косохских армян» вместе воевать против польского короля, обещая им в течение трех лет освободить от всех налогов и предоставить свободный выбор для местожительства[22].

---

[20] Там же, с. 108.

[21] В 1873 г. в «Трудах Московского археологического общества» вышло короткое сообщение относительно этой надписи. Там было сказано: «Камень длиною несколько более аршина и шириною в четверть, с отбитыми нижними краем, имеет хорошо сохранившуюся следующую армянскую надпись: *«Соорудил церковь каменотесец из Кафы Крымбей»* («Древности», Труды Московского археологического общества, т. III, М., 1873, с. 171). Спустя четыре года то же чтение было опубликовано Н. Каменевым: *«Соорудил церковь каменотесец из Кафы Крымбей»* (*Н. Каменев*, Развалины церкви св. Георгия, открытой на реке Белой. «Памятная книжка Кубанской области на 1877 г.», Екатеринодар, 1877, с. 14). Н. Каменев выразил мнение, что, видимо, эта церковь разрушена во время нашествия Крымского хана в начале XVIII в.

Относительно этой же надписи в «Описании коллекций Кавказского музея» значится: «Узкая плита в три строки на армянском языке, которую, по мнению священника Мириманяна и А. Туманова, читать следует так: *«Построена сия церковь рукою каменщика Хрымбея (?) Кафского»* (*М. Ложкин*, Об армянской церкви XII в. в Белореченске (Краснодарский край). Ереван, 1978, с. 5). Однако М. Ложкин склонен принять дату строительства храма—1171 г. (там же, с. 6). Он предполагает, что храм подвергся окончательному разрушению во втором десятилетии XVIII в., когда, выполняя волю турецкого султана, крымские ханы насильно вводили ислам среди адыгов (там же, с. 7). Л. С. Хачикян также читает надпись так: *«Церковь построена рукою каменщика Хрымпея Кафского»* («[illegible]») см. Լ. Խաչիկյան. *Հայերը հին Մոսկվայում և Մոսկվա տանող ճանապարհներին*. *ՊԲՀ*, 4, 12, Երևան, 1981, с. 37.

[22] Ե. [illegible]յան. *Երբ և որտեղից են հայերը գաղթել Չերքեզիա*, с. 236; его же, Происхождение черкесогаев и основание г. Армавира, с. 72. Грамота хранилась в Львовской армянской церкви, подлинник был на древнерусском языке, он был переведен на латинский и армянский языки. Армянский текст, кото-

Под именем «касоги», «косохи» в X—XII вв. были известны адыгские племена, а этноним «нашохачские», которым заменен термин «косогские» в армянском варианте, по мнению Х. А. Поркшеяна, совпадает с этнонимом одного из адыгских племен—натухайцев[23]. Отсюда он делает вывод, что косогские или нашохачские армяне должны были быть предками черкесогаев. Сопоставляя вышеуказанные даты надписи (хотя она в ней реально не представлена) и грамоты, а также основываясь на сведениях, содержащихся в преданиях относительно переселения армян на Северо-Западный Кавказ после разрушения Ани и непосредственно с родины, Х. А. Поркшеян пришел к выводу, что армяне пришли в Черкесию до 1062 г., что они являются «осколками общей эмиграции, осевшей на Таманском полуострове в конце X—начале XII вв. и заселившей горные области Северного Кавказа»[24].

Несмотря на сомнительность основных первоисточников Х. А. Поркшеяна,—надписи и грамоты,—вероятность этого предположения довольно большая, тем более, что она подтверждается этногенетическими преданиями черкесогаев, а также другими, косвенными свидетельствами.

Массовые переселения армян в соседние и отдаленные страны имели место в различные периоды истории армянского народа. С конца VII в. они уже приобрели довольно широкий размах из-за арабских гонений. Значительные группы армян направля-

рый видел Минас Бжишкян, полностью совпадал с подлинником, только вместо «косохских армян» было написано «нашохачские армяне»: «Այս մեծի դքսի Թէոդորի որդւոյ Դմիտրիոյ առ նաշոխաչեան հայս, որք ասեն կամին գալ եկեսցեն յօգնութիւն ինձ և ես տամ ձեզ ազատութիւն ընդ ամս երիս. Եւ յորժամ լինիցիք առ ի յիս, որ կամեսցի ուր երթիցէ ազատորէն։ Ամի 1062». («Вот [послание] великого князя Феодора, сына Дмитрия нашохачским армянам, пожелавшим идти к нему. Пусть приходят мне на помощь и я дам свободу [от поборов] в течение трех лет. И будучи при мне, кто куда пожелает, свободно может идти. Год 1062» (Մ. Բժշկեան. Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան, Վենետիկ, 1830, с. 85). Относительно содержания и подлинности данной грамоты см.: Վ. Միրզոյեան, [illegible] հայկական գաղութի պատմությունը, с. 51—63; Ն. Հովհաննիսյան. Հայերի [illegible] [illegible] [illegible]. ՊԲՀ, 1958, № 1, с. 70; Я. Дашкевич, Грамота Феодора Дмитриевича 1062 г.—«Науково-інформаційний бюлетень Архівного Управління УРСР», Киев, 1962, № 4, с. 9—20; Լ. Խաչիկյան, указ. соч., с. 35—36. Следует отметить также, что этноним «натухайцы» (натхуадж) встречается в источниках лишь с XVIII в. (*Н. Г. Волкова*, Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII—начале XX века, М., 1974, с. 21).

[23] Խ. Փորքշեյան, указ. соч., с. 236.

[24] Там же, с. 245; *его же*, Происхождение черкесогаев и основание г. Армавира, с. 75.

лись в Византию, где образовывались и могли существовать как самостоятельные общины.

В X—XI вв. также происходят большие переселения из-за преднамеренной политики византийских императоров Никифора II и Василия II, целью которых было ослабление военно-политической мощи Армении путем захвата части территории, вывода оттуда воинов и знати. Присвоением высоких должностей и наделением просторными имениями Византии удалось переселить в пределы границ империи большую группу армянских дворян: «Оставили князья свою родину и перешли на греческую сторону»,—пишет историк XI в. Аристакэс Ластиверский[25]. Историк XII в. Матфей Эдесский с болью отмечает, что «Армянская страна лишилась царей и князей»[26], что «...греки постепенно изгнали с армянской земли храбрых воинов... и погубили армянское царство. Они разрушили мощь страны, которую составляли солдаты и военачальники»[27], что «их целью было вывести и поселить всех армянских князей и храбрых воинов среди греков»[28] и т. д.

Византийские императоры использовали армянские войска для осуществления своих собственных целей. Так, Матфей Эдесский сообщает, что в 1042 г. «император Михаил мобилизовал также и армянские войска, находившиеся под властью римлян в Себастии, Тароне и во всем Васпуракане и направился на запад, пленил всю страну готов»[29]. В том же году византийцы напали на Армению и, «за неимением у армянского войска предводителя, множество провинций были покорены римлянами»[30].

Возмущенные такой политикой Византии, армянские князья в разных местах поднимали восстания, не подчинялись византийским приказам, не содействовали ее походам, но эти отдельные, слабые попытки сопротивления быстро подавлялись. Захватив Армению, расшатывая ее внутренние силы, византийцы приступили к политике постепенной ассимиляции армян, как культурной, так и конфессиональной. В этой ситуации началось нашествие турков-сельджуков, результатом которого были массовые переселения армян в разные страны мира. Часть переселенцев X—XI вв. впоследствии оказалась в Крыму[31]. Не из этих ли переселенцев,

---

[25] Արիստակես Լաստիվերտցի. *Պատմություն Հայոց*. Երևան, 1963, с. 55.

[26] Մատթեոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրություն*. Վաղարշապատ, 1898, с. 102.

[27] Там же, с. 135—136.

[28] Там же, с. 136.

[29] Там же, с. 88.

[30] Там же, с. 85.

[31] Ա. Հովհաննիսյան. указ. соч., с. 70.

как предполагает Х. А. Поркшеян, группа оказалась в адыгейской среде и положила начало формированию черкесогаев?

В вышеприведенных преданиях внимание исследователя привлекает одно обстоятельство: все они единодушно утверждают, что первые армяне, переселившиеся на территорию черкесов, женились на черкешенках: «...крымские выходцы рассеялись по аулам, женились на горских красавицах (от этих черкешенок и армян происходят нынешние обитатели Армавира)»[32]; «...черкесы не чуждались выдавать своих дочерей за армян без всяких различий, причем они все еще не приняли мусульманства. Армяне, женясь на черкесских девушках, крестили и обращали их в армяно-григорианскую веру. И это явилось причиной того, что армяне жили у черкесов разбросанно...»[33]. На это указывают также Ростом-бек Ерзынкян[34], Шаан Симон[35], Е. Шахазиз[36], Ф. А. Щербина[37]. В этой связи привлекает внимание мотив переселения воинов, прозвучавший в преданиях, приведенных Ф. А. Щербиным, Е. Шахазизом и Г. Арутюняном, с описанием их экипировки, а также гипотеза Х. Кучук-Иоаннисова о переселении группы воинов в Кубанскую область. Анализ политической ситуации в Армении в X—XI вв. позволяет считать возможным такое переселение[38]. Вероятно, группа воинов-армян, оказавшаяся вдали от родины (и, следовательно, не сумевшая забрать свои семьи), в поисках убежища оказалась среди гостеприимных черкесов. Грамота галицийского князя, согласно которой он приглашает воинов «косохских армян», также свидетельствует о возможности переселения воинов: ведь в столь короткий период из мирных переселенцев вряд ли мог образоваться целый отряд и к тому же еще приобрести известность. Видимо, как предполагает Х. Ку-

[32] *Н. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, 1855, № 5, с. 34.

[33] Ս. Ջալալեանց, указ. соч., с. 455—456.

[34] Ռ. Երզնկյան, указ. соч., с. 70.

[35] Շահան Սիմոն, указ. соч., с. 60.

[36] Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 27.

[37] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 16. Он приводит интересное сведение по этому вопросу: «В семейной хронике фамилии Поповых, занимавших положение духовенства, сохранилось предание, что первые армяне пришли в горы без женщин, и что поженившись потом на дочерях черкесских узденей, они тем самым приобрели права дворянства» (там же).

[38] В. Микаелян, например, считает, что «немалое количество армян в Крым и на территорию Приазовья, в частности, в страну косогов, могли бы перейти из тех войск, которых Византия посылала воевать против кипчаков или команов» (Վ. Միքայելյան, Ղրիմի հայկական գաղութի պատմությունը, с. 44).

чук-Иоаннисов, и утверждает Г. Арутюнян, армянские воины пересекли Балканский полуостров[39].

О вероятности переселения группы воинов-армян, возможно, свидетельствует и рассказ М. Эдесского: в 1065 г., во время правления византийского императора Константина Дуки, узы напали на византийцев. Битва произошла на берегу реки Танаис (Дон). Среди византийских войск были и армянские отряды. Византийцы терпели поражение, многие попали в плен, но основная их часть рассеялась[40]. Историк не сообщает о дальнейшей судьбе армянских отрядов, но резонно предполагать, что основная часть их могла появиться в Крыму[41]. На наш взгляд, могли появиться они и в стране косохов.

О переселении группы мужчин, в связи с изучением черкесогаев, на наш взгляд, свидетельствуют и другие факты. Так, например, у черкесогайских женщин отсутствовали те навыки ремесленного и домашнего производства, которые были присущи армянским женщинам. Об этом красноречиво свидетельствуют многочисленные этнографические материалы, в том числе и собранные самим автором в различных районах расселения черкесогаев.

В материалах Государственного архива Краснодарского края хранятся многочисленные документы, в которых черкесогайские семьи в начале XIX в. просили разрешения царского правительства перейти с черкесской стороны на русскую сторону Кубани. В этих прошениях приводятся именные посемейные списки. В них не встретилось ни одного армянского женского имени, сплошь и рядом имена адыгейского или же мусульманского происхождения, в то время как армянские мужские имена встречаются довольно часто. Так, например, в этих документах широко представлены женские имена *Айшет* (мусульм.), *Пырын* (адыг.), *Ешыгуау* (адыг.), *Хъатыке* (адыг.)[42]; *Сур* (мусульм)[43]; *Гуэзл* (мусульм.), *Сырым* (адыг.)[44]; *Куаку* (адыг.)[45]; *Хьакъэраж* (адыг.), *Гоэимаф* (адыг.),[46]; *Сырыф* (адыг.), *Нашхъо* (адыг.),

---

[39] В. Микаелян показывает, что «в течение XI в. уже заметны сравнительно большие массовые переселения армян с Балкан в северные районы Черного моря и особенно в Крым» (Վ. Միքայելյան, указ. соч., с. 42).

[40] Մատթ. Ուռհայեցի, указ. соч., с. 151.

[41] Վ. Միքայելյան, указ. соч., с. 45.

[42] ГАКК, фонд 249, опись 1, дело 1644, лист. 5.

[43] ГАКК, фонд 261, опись 1, дело 155, л. 5; дело 828, л. 82.

[44] ГАКК, фонд 261, опись 1, дело 798, л. 5.

[45] ГАКК, фонд 261, опись 1, дело 1263, л. 81.

[46] ГАКК, фонд 261, опись 1, дело 298, л. 81, 81 об.

Нагьо (адыг.)[47] и др; а из мужских имен—*Овонес, Бедрос, Мелкон, Егор*[48]*, Богдасар, Мартин*[49]*, Карабет, Ванес*[50]; (арм.), но и *Бабасин*[51]*, Псоуб, Хауд, Бишун*[52]*; Аслан, Борох, Псегуп, Башык*[53]*, Соосрич, Хут*[54]*, Бох, Шумаф*[55] (адыг.).

Касаясь хозяйственной деятельности черкесогаев, исследователи отмечали только торговые дела, но при этом непременно подчеркивали, что черкесогаи и храбрые воины, вызвавшие к себе расположение черкесских князей. В этом отношении весьма показательно сообщение Ростом-бека Ерзынкяна о наличии многочисленных рабов у черкесогаев, которые обрабатывали земельные участки своих хозяев. Сами же черкесогаи в период земледельческих работ ходили вооруженными и охраняли свои земельные участки от возможных нападений и грабежа[56]. Шаан Симон, описывая период жизни черкесогаев в Армавире, когда царь подарил им большие земельные участки, также отмечает, что черкесогаи «считали постыдным самим обрабатывать землю и, большей частью, эти земли обрабатывались черкесскими крепостными или же арендовались русскими переселенцами, а сами они занимались разведением табунов лошадей и торговлей[57]. По его словам, черкесогаи «не любили ремесла»[58].

Приведем еще один примечательный факт. У адыгов, как известно, издавна широко был распространен институт аталычества. С переселением армян на Северо-Западный Кавказ, черкесские князья аталыками для своих сыновей нередко выбирали армян. Последние обучали их воинскому делу, верховой езде, принятому этикету и т. д. Вряд ли черкесские князья, высоко ценившие умение обращаться с оружием, смелость и бесстрашие, могли доверить воспитание своих сыновей мирным земледельцам.

Отсюда представляется вполне правдоподобным вывод о том, что те группы переселенцев, которые поселились среди чер-

---

[47] ГАКК, фонд 249, опись 1, дело 1774, л. 122.

[48] ГАКК, фонд 249, опись 1, дело 1644, л. 5.

[49] ГАКК, фонд 261, опись 1, дело 828, л. 82.

[50] ГАКК, фонд 261, опись 1, дело 798, л. 5.

[51] ГАКК, фонд 249, опись 1, дело 1644, л. 5.

[52] ГАКК, фонд 261, опись 1, дело 828, л. 82.

[53] ГАКК, фонд 261, опись 1, дело 798, л. 81.

[54] ГАКК, фонд 261, опись 1, дело 798, л. 81.

[55] ГАКК, фонд 249, дело 1774, л. 112.

[56] Ռ. Երզնկյան указ. соч., с. 72.

[57] Շահան Սիմոն, указ. соч., с. 73.

[58] Там же.

кесов, по всей видимости, были профессиональными воинами, давно оторвавшимися от земледельческого труда и ремесленного производства. Именно поэтому в новых местах заселения предки черкесогаев и их последующие потомки, как правило, не имели склонности к ведению земледельческого хозяйства, что во многих районах, заселенных армянами-переселенцами, было весьма характерным явлением.

Таким образом, по всей вероятности, первые переселенцы-армяне были воинами, и это обстоятельство, несомненно, сильно повлияло на последующее историческое развитие и формирование черкесогайской общности.

В приведенных преданиях внимание исследователя привлекает еще одно обстоятельство. У Ф. А. Щербины, как указывалось выше, мы читаем: «...предки их (черкесогаев—Г. А.) поселились между черкесами лишь 400 лет тому назад, непосредственно после того, как было разрушено Армянское царство»[59]. В другом предании читаем: «...выселились из второго Армянского царства... и поселились в среде черкесов около 600 лет тому назад»[60]. Однако известно, что царство Багратидов прекратило свое существование в XI в., точнее, в 1045 г., т. е. примерно 800 лет ранее времени записи предания. Но вот по сравнению с XIX—XX вв., действительно, около 500—600 лет назад пало Киликийское армянское царство, просуществовавшее три столетия (1080—1375 гг.). Вполне возможно, что после падения именно этого царства появилась еще одна группа армян в черкесских горах. Народ мог назвать *вторым армянским царством* именно Киликийское. В связи с этим исключительный интерес представляет известная армавирским армянам песня о царе Леоне. Немецкий ученый К. Боуда, записавший эту песню, параллельно с немецким приводит и черкесский текст с заглавием на армянском языке, по латинскими буквами Leon takaor (царь Леон)[61]. В ней

---

[59] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 2; эта же дата указывается и в первом предании, приведенном в работе *Е. Шахазиза*, указ. соч., с. 33.

[60] Бесленейский диалект адыгейского языка, с. 152.

[61] Немецкий текст (перевод на русский язык см. КВ, III выпуск, с. 35—36).

Der auf einem Schimmel sitzt.
bläst eine Messingtrompete,
bei dem Tal Asyp
hat man ein Handge menge angefangen.
II
Als sie angefangen hatten,
erschien ihr schwarzer Tschamyg

сообщается о сражении, о скитаниях, о тоске по родине: «Где же я найду мой старый дом» (последняя строка в песне).

Известно, что последний период существования армянского Киликийского царства ознаменовался непрерывной борьбой против египетских мамлюков. Царь Леон VI в 1375 г. был пленен и уведен в Каир, а впоследствии попал в Париж и умер там в 1393 г. Видимо, в песне звучат отголоски событий тех времен, а последняя строка непосредственно касается царя-скитальца.

Киликийские торговцы давно были знакомы с северными районами черноморского побережья. Через Трапезунд и Константинополь крымские армяне поддерживали тесные торговые связи с Киликией. В Крыму были в обращении и монеты Киликийского армянского царства[62]. Торговые связи между Киликией и Крымом продолжались и в XIV в.[63] Через крымских армян киликийцы могли знать о черкесских армянах; последние, как мы увидим далее, активно торговали в Крыму, и не случайно, что в Черкесии найдены следы материальной культуры киликийских армян. Так, при раскопках старого кладбища возле Белореченска, найдены пряжки одного пояса, которые К. А. Ракитина считает изделиями Киликийской Армении XV в.[64]

Все это наталкивает на мысль о возможности пополнения

---

als er erschienen war,
fingen sie eine grosse Schlacht an.

III

«Wenn man uns in unser Hays nicht hineinlässt,
wird man uns wohl in unsere
Handelhütte hineinlassen
Allah hat euch rasend gemacht,
wo werde ich wie das alte
Haus eines hernehmen?».

Tscherkessische volkslieder aus Armavir, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gеselschaft". Bd. 93, H 2/3. Berlin-Leipzig, 1938, S. 354

[62] *Հայ ժողովրդի պատմություն, Հ. Գ, Երևան, 1972*, с. 352. Г. Г. Микаелян указывает, что в XII—XIII вв. имелся путь из Киликии в Сивас. Этим путем Киликийская Армения вывозила в Синоп, Крым и причерноморские степи изделия собственного производства.—*Г. Г. Микаелян*, История Киликийского Армянского государства, Ереван, 1952, с. 198.

[63] Там же, с. 201.

[64] *К. А. Ракитина*, Группа серебряных украшений из кубанских могильников XIV—XV вв., «Труды отдела истории культуры и искусства Востока Государственного эрмитажа», т. III, Л., 1940, с. 211.

первых групп армянского населения в черкесских горах выходцами из Киликийской Армении[60].

Подытоживая вышеизложенное, можно сделать следующие выводы: в конце X или в XI вв. группа воинов-армян, возможно из Балкан или других мест, оказалась в черкесских горах. Они поддерживали постоянную связь с армянской колонией в Крыму и через нее с остальным армянским этно-культурным миром. Видимо, именно это обстоятельство обусловило и в дальнейшем приток новых групп переселенцев-армян, за счет чего и пополнялось армянское население в черкесских горах. Эти выходцы могли быть как из самой Армении, так и из различных районов Малой Азии, Крыма и др. По всей видимости, этим следует объяснять разные варианты преданий о переселении армян: каждая группа могла отразить в преданиях свою историю, причины своего переселения и время появления в черкесских горах.

Политические, социально-экономические и культурно-бытовые условия формирования черкесогаев

Армяне-переселенцы в черкесских горах попали в своеобразные условия политической и социально-экономической жизни, обусловленные спецификой этно-социального развития адыгских этнических общностей.

В X—XI вв. адыги находились на раннем этапе формирования феодальных отношений. Однако еще весьма устойчивы были пережитки родо-племенного характера. Постепенно складывались зачатки сельских общин, в которых племенная знать и племенные вожди играли руководящую роль. Войны стали постепенно приобретать значение источников для приобретения рабов

---

[60] В этом плане представляет интерес также предание, приведенное Е. Шахазизом относительно происхождения черкесогайской фамилии Баронов и его высказывание по этому поводу: «Предок семьи Бароновых,— пишет Е. Шахазиз,— по преданию был одним из трех братьев, проживавших в Черкесии, по имени Барон. Двое из братьев, приняв мусульманство, переселились в Турцию, а Барон женился на черкешенке, сохранил христианство и жил под этим именем «Блини Батал-Пашинска». Далее Е. Шахазиз пишет, что «барон» почтительное название дворян, которое в форме «парон» было принято в Киликии во времена крестовых походов и особенное распространение получило в среде армянского дворянства. Возможно, что впоследствии Парон-Барон как личное имя распространилось среди крымских и черкесских армян через переселенцев из Киликийской Армении. (Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 77; см. также Հր. Աճառյան, *Հայերէն արմատական բառարան*, հ. 4, *Երևան*, *1979*, с. 65—66).

с целью их последующей продажи на рынках Черноморского побережья[66], в то время как в собственной среде рабы не играли существенной роли в производственной жизни. Можно говорить о наличии определенных черт домашнего рабства[67], но в социальном быту сложилась определенная система зависимых отношений, скорее ранне-феодального характера. В жизни адыгов это был этап раннего феодализма в форме полупатриархальных-полуфеодальных отношений. Наряду с еще неразвитой феодальной собственностью сохранялась общинная собственность на средства производства—большая часть адыгов были свободными общинниками.

Параллельно со сложением феодальных отношений шел и процесс объединения различных адыгоязычных групп, которые в X в. уже были известны под собирательным именем «кешак» или «косог»[68]. Но это еще не означало, что сформировался единый народ. Адыги продолжали жить в этно-культурном плане разобщенно, нередко их отдельные группы переселялись на значительные расстояния и во многих случаях наблюдалось их функционирование в границах своих прежних племенных образований.

Основными занятиями адыгов были земледелие, скотоводство и рыболовство. Данные археологии, этнографии и истории свидетельствуют о давних традициях ведения этих отраслей хозяйства, о значительной выраженности локальных хозяйственных комплексов, обусловивших вариации в их социо-культурном облике.

Политическая история адыгов в X в. достаточно изучена. Они вели активные сношения со своими соседями—аланами, хазарами, а также со славянами. Существовали довольно интенсивные связи с Византией, откуда среди адыгов распространялось христианство, проникали различные материальные и духовные ценности[69].

К X в., как свидетельствуют исторические источники, армяне уже были знакомы с адыгами; автор «Ашхарацуйца» VII в. упоминает зихов[70], а также этноним «Гашк» (Գաշք)[71], который С. Т. Еремян связывает с этнонимом, упоминаемым в дальнейшем

[66] *Л. И. Лавров*, Адыги в раннем средневековье, «Сборник статей по истории Кабарды», Нальчик, 1955, с. 32—33.

[67] «История Кабарды...», с. 23.

[68] Там же, с. 24.

[69] *Л. И. Лавров*, Адыги в раннем средневековье, с. 44.

[70] Ս. Տ. Երեմյան, «Աշխարհացույցի» [illegible] [illegible] [illegible] փորձ, ՊԲՀ, 1973, № 2, с. 262.

[71] Там же, с. 263.

русскими летописцами—*косоги, касоги*, представляя его в качестве второго собирательного имени адыгоязычных групп для VII в. Арабский путешественник Масуди свидетельствует, что «в Трапезунде... имеются базары, привлекавшие большое число торговцев из мусульман, румцев, армян и других, а равным образом и из страны Кешк», т. е. адыгов[72].

В вышеупомянутых преданиях неоднократно сообщалось, что армяне, прибыв в Черкесию, расселялись среди черкесских племен, женились на черкешенках и получили звание узденей (дворян) первой степени. Относительно более раннего периода сейчас можно судить по косвенным данным, но достоверно установлено, что в начале XIX в. армяне представлялись как дворяне высших сословий черкесской феодальной иерархии того времени. Ф. А. Щербина и Е. Шахазиз всех их считали узденями первой степени[73]. «Факт исторический и безусловно достоверный, что армяне никогда не занимали у черкесов подневольного сословия. Никогда и ни один армянин не был ни рабом, ни крепостным у черкесов. Напротив, почти все армяне, жившие в горах, имели своих рабов, большинство которых было черкесского происхождения. Во время перехода горских армян в русское подданство и на русские земли все выходцы числились узденями первой степени, т. е. были дворянами, имели право держать крепостных людей, составляли поместное сословие... Узденями армяне считались у черкесов с незапамятных времен, но как и когда они получили это звание, об этом нет точных сведений»[74]. Далее Ф. А. Щербина пишет, что по семейным воспоминаниям и родословным записям, армавирцы возводят свои узденские права до шести и семи поколений[75]. По словам самих армян, последующие выходцы из Крыма, Малой Азии и других мест, как только присоединялись к черкесским армянам, сразу же причислялись к узденям первой степени[76]. После выхода с гор и обоснования в Армавире они пытались, как свидетельствует Ф. А. Щербина, документами закрепить за собою эти дворянские права[77].

---

[72] *Л. И. Лавров*. Адыги в раннем средневековье, с. 30—31. Термины «адыгский», «черкесский» нами употребляются в самом широком их понимании—как обозначение всех адыгоязычных этнических общностей, хотя каждый из них имеет и узкий смысл для обозначения определенной этнической общности.

[73] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 2, 10, 16, 86 и др.; Ե. Շահազիզ, указ. соч. с. 32—33 и др.

[74] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 16.

[75] Там же.

[76] Там же, с. 20.

[77] Там же, с. 88.

Действительно, армяне в черкесских горах имели много привилегий. Они женились на дочерях черкесских князей и уорков (т. е. дворян) высших степеней, а по черкесским адатам «в брачных делах князья строго охраняли «чистоту крови», исходя из социального положения»[78]. Цена крови армянина стояла наравне с ценою крови первостепенных уорков, а иногда даже и выше[79]. Все они имели не только материальную возможность, но и право держать рабов. Многие армяне, как отмечалось, были аталыками детей черкесских князей и дворян: «армяне считались лучшими аталыками»,—пишет Ф. А. Щербина[80]. Причем обычай аталычества у черкесов строго требовал соблюдения феодальной иерархии: дети князей воспитывались у дворян первой степени, дети дворян первой степени—у дворян второй степени и т. д.[81].

В горах армяне играли роль экономического посредника между черкесами и внешним торговым миром. Н. Карлгоф подчеркивал, что «торговое сословие в горах состоит из живущих там армян»[82]. В торговле, естественно, в основном были заинтересованы черкесские князья—еще одно обстоятельство, не только связывавшее армян с социальной верхушкой адыгоязычных народов, но и обеспечивавшее их несколько привилегированное положение.

Все эти данные могли бы послужить основой для представления армян в качестве дворян первых степеней, если бы не следующие факты: хотя армяне в горах имели земельные угодия[83], они не обладали наследственной собственностью на них, между тем как эта форма землевладения, наряду с князьями, была характерна и для первостепенных уорков[84]. Можно предполагать, что земельные участки армян представляли собой условные феодальные владения, которые им жаловались за службу, так же как и для большинства уорков. И в этом отношении показательно, что армяне платили дань продуктами: «...семейство армянина обязывалось доставлять своему покровителю-князю в виде даров: две арбы сена, две арбы дров, четыре мер-

---

[78] *В. К. Гарданов*. Общественный строй адыгских народов (XVII—первая половина XIX в.), М., 1961, с. 157.

[79] *Н. Иванов*. О кавказо-горских армянах. СГВ. № 7, с. 51.

[80] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 35.

[81] *В. К. Гарданов*, Аталычество. М., 1973, с. 5.

[82] *Н. Карлгоф*, О политическом устройстве черкесских племен, населявших северо-восточный берег Черного моря, «Русский вестник», 1860, т. 28, с. 536.

[83] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 20.

[84] *В. К. Гарданов*, Общественный строй..., с. 146.

ки пшеницы или кукурузы и десятую часть от скотоводства»[85]. Отдельные группы армян, проживавшие на землях того или иного князя, непосредственно подчинялись им и имели больше обязательств, нежели черкесские дворяне, жившие на тех же землях. Еще одна четкая отличительная грань: армяне в широких масштабах занимались торговлей, в то время как это занятие не только не было престижным для черкесского дворянства, но и оскорбительным. В плане сравнительного рассмотрения норм обычного права среди армянского населения и черкесского дворянства примечателен и тот факт, что если для последнего отдача детей на воспитание в другие семьи (институт аталычества) было не просто принятым явлением, но и обязательным[86], среди армян это и вовсе не практиковалось. Отсюда, думается, можно сделать вывод, что армян, живших в черкесских горах, едва ли можно причислить к уоркам первых степеней. Видимо, такое причисление имело место лишь впоследствии, уже после того, как они спустились с гор и стали жить в новой для себя социально-экономической и политической среде. Здесь армяне уже предстали в качестве первостепенных узденей. Им, связанным с черкесскими князьями и дворянами аталыческими узами[87], нетрудно было представить свидетельства о своем «узденском» положении среди черкесов, тем более, что такие свидетельства черкесских князей ни к чему их не обязывали.

Кто были уздени вообще и уздени первой степени, в частности, в черкесской социальной иерархии? О происхождении и содержании термина «уздень» В. К. Гарданов замечает: «...в русской литературе, особенно в официальных документах первой половины XIX в., часто было принято именовать адыгских уорков не теми специфическими званиями, которые существовали у адыгов для каждой отдельной степени дворянства, а узденями первой, второй и т. д. «степени». Такое обозначение, включая и самый термин «уздень», было совершенно чуждо адыгам. ...Хотя

[85] *Н. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, № 7, с. 52.

[86] «У черкесов, например, передача детей на воспитание аталыкам зависела не от желания родителей, а была обусловлена категорическим требованием обычая, считавшего совершенно недопустимым, чтобы дети знатных лиц воспитывались дома» (*В. К. Гарданов*, Аталычество, с. 3).

[87] Известно, какие преимущества имели аталыки, их семьи и даже патронимия. Они пользовались покровительством со стороны всей фамилии воспитанника, принадлежавшего, как правило, к более высокому сословию, приобретали большой авторитет в обществе, дети аталыка становились побратимами воспитанника и др.

звание узденя первой степени у адыгов и не существовало, им нередко пользовались адыгские уорки, желавшие представить себя в глазах русской администрации более знатными, чем они были в действительности. Звание «узденя I степени» было адыгам малопонятно и поэтому открывало возможность для многочисленных мелких уорков выдавать себя за первостепенных узденей, число которых в каждом адыгском племени в действительности было весьма ограничено и состояло из нескольких фамилий тлекотлешей и деженуго...»[88]. Отсюда следует, что понятие «узденства», в известном смысле, было условным, а армяне, которые наделялись таким титулом, в новых местах поселения воспринимались в качестве представителей дворянского сословия. В пользу такого предположения свидетельствует и то обстоятельство, что ни в одном документе для обозначения армянина-узденя не встречается какое-либо специфическое для адыгских уорков название.

Не исключено, конечно, что некоторые из армян могли быть уорками, но по своему общему положению, в массе своей, они не составляли феодального сословия. На место и роль армян в среде черкесов, характер их взаимоотношений с ними, думается, определенный свет могут пролить традиции и обычаи куначеских связей, широко распространенных на Северном Кавказе. У адыгов не было специального термина, обозначавшего то, что в этнографической литературе принято именовать куначеством, но это был институт, согласно которому два лица, принадлежавшие к различным родам и даже племенам, или народностям, вступали друг с другом в близкие дружеские отношения и оказывали друг другу в нужных случаях всяческую помощь и защиту[89].

В феодальную эпоху эти отношения приобрели ярко выраженный социальный оттенок. В. К. Гарданов, характеризуя куначеские связи для XVIII в., отмечает, что в «XVIII в. термин «кунак» употреблялся чаще всего в смысле человека, ищущего покровительства и принятого под защиту... под термином «кунаки» скрывались люди, прибегавшие под покровительство...»[90]. В этом отношении примечательна и следующая фраза И. Иванова: «...семейство армянина о б я з ы в а л о с ь доставлять своему п о к р о в и т е л ю (разрядка наша—Г. А.)—князю в виде даров: две арбы сена...»[91] и т. д. В другом месте тот же И. Иванов го-

---

[88] *В. К. Гарданов*, Общественный строй..., с. 180—182.

[89] *В. К. Гарданов*, Гостеприимство, куначество и патронат у адыгов (черкесов) в XVIII—первой половине XIX в., СЭ, 1964, № 1, с. 46.

[90] Там же, с. 55—56.

[91] *И. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, № 7, с. 52.

ворит о частых подношениях подарков семье покровителя при любом подходящем случае, и что «эти, так называемые, косвенные доходы постоянно превышали следуемые с армянских семейств князю повинности»[62]. Здесь определенным образом проступают отношения зависимости армян от своих покровителей, и, в то же время, многие материалы свидетельствовали, как мы видели выше, о довольно высоком общем положении армян. Видимо эти, на первый взгляд кажущиеся, противоречия объясняются тем обстоятельством, что наряду с различными видами отношений, существовавшими между армянами и черкесским дворянством, были и отношения куначеского характера. В эпоху яркой выраженности социальных противоречий эти куначеские отношения носили в себе два противоположных начала: отношения между равными, друзьями-кунаками, с одной стороны, и отношения покровителя и подопечного, с другой. В целом можно заключить, что армяне, по-видимому, выступали в черкесской среде в качестве особой этно-социальной категории, пользовавшейся покровительством со стороны адыгского дворянства вообще и на которую не распространялся традиционный адыгский институт социальных и моральных норм. Система всех этих факторов и обусловила отношение черкесского дворянства к армянам, как к равным, не считаясь с тем, что они не занимали определенного места в собственно черкесской феодальной иерархии.

Во всей этой системе с самого начала, видимо, огромную роль сыграло то обстоятельство, что первые армяне, пришедшие в черкесские горы, как свидетельствуют источники, были воинами, т. е. мобильной и значительной силой. В дальнейшем армяне своей активной хозяйственной деятельностью, торговой предприимчивостью и характером установившихся отношений с черкесским дворянством сохранили за собой довольно высокое положение. В этой связи важно подчеркнуть, что такое высокое положение занимали не отдельные армяне, а вся группа армян, проживавшая среди черкесов.

В течение многовековой жизни среди черкесов этнический облик армян претерпел существенные изменения. По сведениям всех авторов, непосредственно знавших армян, переселенцев с черкесских гор, последние полностью забыли армянский язык и полностью походили на черкесов. Единственное, что по мнению этих авторов отличало их от черкесов, была религия. К сожалению, наука ныне не располагает данными, которые могли засвидетельствовать быт армян того периода, когда они жили непосредственно в черкесской среде. Однако имеется достаточно мно-

[62] Там же.

го этнографического материала относительно первоначального этапа проживания армян в новом ауле, после переселения с гор. Эти материалы, наряду с полевыми материалами, собранными автором данной работы, подтверждают, что в области хозяйственного быта и материальной культуры (занятия, поселение, жилище, одежда, пища), общественно-семейной жизни (взаимоотношения в семье, обществе, брачно-свадебные, родильные и похоронно-поминальные обычаи), духовной культуры и уклада жизни армяне в период проживания в черкесских горах подверглись сильному влиянию черкесской этно-культурной системы. При каких условиях и каким образом могло иметь место такое сильное воздействие? Материалы показывают, что среди адыгоязычных групп армяне жили дисперсно: первые пришельцы мужчины вступали в брак с черкешенками и расселялись по разным аулам. Кроме того, широкие масштабы торговых дел также способствовали их значительному расселению по всей Черкесии.

Имеются прямые указания, что армяне жили почти среди всех основных адыгских групп: кабардинцев[93], темиргоевцев[94], бесленейцев[95], абадзехов[96], егерухаевцев[97], хатукаевцев[98], бжедухов[99], шапсугов[100], натухайцев[101] и др. Здесь уместно напомнить о короткой интересной заметке в армянском еженедельнике «Арарат», содержавшей сведение о том, что первые армяне, поселившиеся на Северо-Западном Кавказе, обосновались среди горских абазин, шапсугов и убыхов[102]. С. Джалалянц, описывая переселение армян в Черкесию, дает список тех племен, среди которых они обитали: «Армяне... пришли к черкесам и к с о с е д н и м и м н а р о д а м (разрядка наша—Г. А.), коими являются—Мюндрек *(Մինդրեք)*, Ацхайк *(Ածղայք)*, Джекютк *(Ջեկիւտք)*, Упухк *(Ուպուխք)*, Нотхачк *(Նոթխաչք)*, Шапшхк *(Շապշղք)*, Харачк *(Հարաչք)*, Абазк *(Աբազք)*, Джиккерк *(Ջիկկերք)*, Бзрахк *(Բզզրախք)*, Ха-

---

[93] *Ս. Ջալալյանց*, указ. соч., с. 455; *В. К. Гарданов*, Материалы по обычному праву кабардинцев, Нальчик, 1956, с. 389; *П. Г. Бутков*, Материалы для новой истории Кавказа, ч. II, СПб, 1869, с. 169.

[94] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 9; Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 124; *И. Иванов*, Армавир.

[95] *И. Иванов*, Армавир.

[96] Там же.

[97] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 12.

[98] Там же, с. 6.

[99] Там же, с. 13; Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 127.

[100] Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 127.

[101] Там же, с. 120а; *Ф. А. Щербина*, с. 13.

[102] Լևոն Պաստրմաճյան, указ., соч., с. 407.

куарк (*Հակուարք*), Большой Хабард (*Մեծ Ղաբարթ*) и Малый Хабард (*Փոքր Ղաբարթ*)[103].

Из тринадцати упомянутых автором племен достоверно можно сопоставить «Упухк» с *убыхами*, «Нотхачк» с *адыгским племенем натухайцев*, «Шапшхк»—с *племенем шапсугов* и «Хабард»—с *Кабардой*. Все остальные можно сопоставить только предположительно: «Миндрек»—с адыгским племенем *медовеевцев*; «Ачхайк»—с этнонимами *«азыху»* (так называли абадзехов шапсуги) или «асадзуа» (так называли абазин абхазы); «Харачк» предположительно можно сопоставить с «хегачами», тем более, что и Е. Шахазиз пишет о черкесском племени хегач (*Խեգաչ*), среди которых впервые появились армяне[104]. Группой «Джекитк» могут быть *джегаки*, как называли *шефогов* турецкие источники XVIII в.; «Джикерк»—джигеты (джикеты)—южные и северо-кавказские абазины, или джики (грузинское название южных абазин); «Бпрахк» можно сопоставить с адыгским племенем *бесленеевцев* или, скорее всего, с абазинским племенем *бибердовцев-биберкачев* в составе тапанта или же баракаевцев; «Хакуарк»—с адыгским племенем *хакушинцев*. Упомянутое автором племя «абазк» можно понять по-разному. Это могут быть или адыгские племена абадзехи, шапсуги, натухайцы, а также убыхи, которые вместе были известны под общим названием «абадзе» = абадзе чиль = абадзинские народы[105]. Л. И. Лавров под этими названиями подразумевает очеркесившуюся группу абазин[106]. Представляется возможным этноним «абазк» рассматривать и как множественное число от слова «абаз» = абазы, абазины.

Повторение разных названий одного и того же племени у автора могло произойти из-за недостаточного знания этнического состава и этнонимов Северо-Западного Кавказа.

Если вышеприведенные сопоставления этнонимов более или менее соответствуют истине, то перед нами второй источник[107], свидетельствующий о том, что армяне Северо-Западного Кавказа поселились и среди убыхов и абазин, что подтверждается выражением С. Джалалянца «пришли к черкесам и к соседним им

[103] Ս. Ջալալեանց, указ. соч., с. 455. (Последняя буква «ք»—«к» в каждом названии показывает множественное число.

[104] Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 33.

[105] *Н. Г. Волкова*, Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973, с. 35.

[106] *Л. И. Лавров*, «Обезы» русских летописей. СЭ, 1964, № 45; *его же*, Абазины (историко-этнографический очерк), КЭС, ТИЭ, т. XXVI, М., 1955.

[107] Первый—это упомянутое письмо Лусии Пеотрашко.

народам». К сожалению, мы пока не можем проследить дальнейшую судьбу этих групп армян: смешались ли они с местным населением, присоединились ли к черкесским армянам, перешли ли вместе с убыхами в Турцию и Сирию—об этом источники молчат, а сегодняшний этнографический материал недостаточен для выяснения этого круга вопросов.

То обстоятельство, что армяне расселились среди самых различных адыгоязычных групп и в течение многих веков жили в определенных этно-культурных средах, способствовало сближению армян с бытом этих конкретных групп, вплоть до того, что они переходили на их диалект[108], перенимали особенности их культурно-бытового облика. В результате этого внутри армян появились локальные подразделения. Этому всемерно способствовали широкая их рассеянность, сопровождаемая межэтническими браками и установлением экономических связей, аталыческие и кунацкие отношения с определенным черкесским кругом.

Все же, некоторые черты их прежнего культурного облика сохранялись, хотя и в довольно трансформированном виде. Это прежде всего касается религиозных верований. Не имея священников в собственной среде, армяне периодически приглашали священников из ближайших армянских колоний, чтобы те совершали религиозные обряды различных жизненных циклов. Специфические особенности проявлялись и в повседневном этикете, в свадебных и похоронных обычаях, в некоторых сторонах духовной культуры, в частности, в народной поэзии.

Историко-этнографические материалы свидетельствуют о наличии среди армян внутреннего самоуправления и даже выборных органов для решения вопросов экономического, общественно-семейного и религиозного характера. Видимо, такие выборные органы составлялись среди армян, проживающих в границах тех или иных адыгоязычных подразделений. Но весьма примечательно, что в них вопросы решались, как правило, по нормам адыгского обычного права.

И в период проживания в черкесских горах, и сразу после переселения, армяне называли себя «эрмелы» (армянин), хотя четко осознавали, что в культурно-бытовом отношении они резко отличались от остальных армян. Так их называли и окружавшие их соседние народы. Устойчивость этого армянского этнонима была обусловлена всем комплексом социально-экономических и правовых факторов и условий, в котором функционировала данная группа армянского населения. В этнографической лите-

[108] *Н. М. Набокова.* Фонетические особенности армавирского говора адыгейского языка, с. 25—26.

ратуре, однако, для обозначения этой группы начали употреблять термин «черкесогаи»[109]. Прослеживаются определенные качественные отличия в восприятии понятий «армяне» и «черкесогаи». Сущность этого явления заключается в том, что в период и после проживания армян в черкесских горах не только происходил процесс «черкесизации» армян, но и параллельно шел процесс постепенного включения ими в свой состав иноэтнических элементов и даже групп. Этот процесс включения обычно сопровождался сменой вероисповедания.

Священник из Екатеринодара Никогаес Сагимян, который встречал первую группу черкесогаев, перешедших на сторону русских, описал момент этой встречи: «Старики черкесогаи, забыв про усталость и голод, думали о крещении. С ними прибыли в значительном количестве крепостные из черкесских племен, прибыло также и несколько десятков горских евреев. Река находилась близко. Тер-Петрос, Тер-Арутюн и я спустились к берегу реки и окрестили каждого из них»[110].

Относительно принятия черкесами «армяно-григорианской» веры содержатся сведения и в других источниках. Так, например, Шаан Симон указывает, что черкесогаи получили привилегию обращать в «армяно-григорианскую веру всех желающих принять христианство (речь идет о черкесах.—Г. А.) без разрешения министра внутренних дел»[111], и что многие «армяне-христиане и черкесы-магометане имеют одинаковые фамилии: Тамбиевы, Каплановы, Аслановы, Джентемировы, Киреаковы, Мурадовы, Етмишевы, Узуновы, Табеловы и т. д.»[112].

Вопрос включения в состав черкесогаев собственно черкесов затрагивается и в работе Ф. А. Щербины. Говоря о росте населения Армавира, он пишет: «Нарастание шло, главным образом, путем дробления семейств, а семь лишних фамилий дали поселенцы неармянского происхождения. Так, Тамбиевы были кабардинцы, обармянившиеся впоследствии, Матеосовы—греки и т. д. Но случаи внедрения инородцев в армянскую народность были и раньше, когда армяне жили в горах между черкесами. Надо полагать, что с армянами слилась некоторая доля черкесов, греков и татар. На это указывают не только фамильные наименования, но и достоверно установленные случаи обращения других национальностей в армянскую»[113]. Ф. А. Щербина не приводит

[109] См., например, Վ. Տէրզեան, указ. соч.; *Н. Хозров*, указ. соч.; *Н. Иванов*, О клокаэо-горских армянах, СГВ, № 10, с. 74 и др.

[110] Դ. Նիկողոսեան, Գոլուբց-Թիֆլիս, «Նոր-Դար», 1891, №63.

[111] Շահան Սիմոն, указ. соч., с. 69.

[112] Там же.

[113] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 13—14.

примеров таких «достоверных случаев», но в архивных документах сохранилось множество свидетельств о принятии христианства монофизитского («григорианского») толка представителями других народностей, особенно черкесов. В папке № 108 архива католикосов Матенадарана им. М. Маштоца имеется прошение астраханского синода от 1847 г., где говорится о том, что священник екатеринодарской армянской церкви «просит разрешения окрестить в григорианскую веру детей народностей других вероисповеданий, которых взяли в плен среди черкесов с другой стороны Кубани, не спрашивая впредь высшего правления»[114]. В той же папке содержатся различные документы относительно крещения черкесов—как отдельных лиц, так и групп[115]. Такие факты засвидетельствованы и в журналах армавирской армянской церкви, где зарегистрированы случаи крещения как по поводу женитьбы, так и по другим поводам[116].

Случаи принятия черкесами христианства «григорианского толка» встречались не только в Черкесии. Х. А. Поркшеян свидетельствует, что «...и в Нахичевани, и в селах, особенно в селе Крым, много граждан, носящих фамилию «Черкесян». Старики, на основании преданий, уверяли нас, что эти Черкесяны—бывшие черкесы. Все они проживали в Крыму вместе с армянами в селах и городах; при переселении армян* они, не желая отставать от своих земляков, приняли христианскую веру и вместе с ними переселились на Дон»[117]. Автор склонен даже думать, что одна из деревень, Несветай, полностью состоит из обармянившихся черкесов[118]. Небезынтересно также, что некоторые черкесы,

[114] Матенадаран, архив католикосов, папка № 108, док. 402, с. 5.

[115] Там же, с. 7, 19(1848 г.); с. 60(1854 г.) и т. д.

[116] Документы хранятся в архиве ЗАГСа г. Армавира (журналы за 1844—1860 гг., л. 4; за 1866 г., л. 13, 34 (два случая); за 1867 г., л. 6; за 1868 г., л. 7; 20, 34 (в последнем два случая); за 1871 г., л. 4; за 1874 г., л. 30 и т. д. (на арм. яз.).

* В 1778 г. крымские армяне переселились и основали г. Нор-Нахичеван на Дону и пять деревень: Чалтырь, Крым, Султан-Салы, Большие Салы и Несветай.

[117] *Х. А. Поркшеян.* Переселение из Крыма. Армяне и черкесы на Дону, «Ученые записки Каб.-Балк. НИИ», т. XV, Нальчик, 1959, с. 194—195.

[118] *Х. А. Поркшеян,* указ. соч., с 195—196. В этой связи представляет интерес одно любопытное обстоятельство: на основании документов акад. Л. С. Хачикян отмечает, что в XV—XVII вв. в городе Кафа существовал армянский квартал по названию Кавют ([illegible]), предполагая, что это название связано с одним из вариантов этнонима «косог» (варианты—касих, кешак, кашак). Л. Хачикян высказывает мысль о том, что армянское население этого квар-

принявшие христианство, впоследствии стали духовными пастырями, в частности, в селе Большие Салы, недалеко от Нового Нахичевана, в восьмидесятых годах прошлого столетия священником армянской церкви был черкес по происхождению Ованес Автандилян[119], а в Крестовоздвиженском монастыре, который находится в семи километрах от Нахичевана, в конце XVIII в. настоятелем был архимандрит Черкес Ованес[120], в имени которого, возможно, отражено его происхождение.

В плане изучения этно-культурной трансформации при принятии отдельными группами черкесов христианской веры значительный интерес представляет записанное нами в Майкопе предание, рассказанное черкесогаем по происхождению С. М. Шахановым: «Армавир был большим и очень развитым городом, издавна основанным армянами. Черкесы желали обосноваться в нем, но армяне не соглашались, мотивируя это тем, что черкесы мусульмане. Спор этот длился долго. В конце концов часть черкесов приняла армяно-григорианскую веру и обосновалась в Армавире, где вскоре они активно включились в хозяйственно-экономическую жизнь города и даже стали заниматься торговлей. В результате смешения населения сформировались черкесогаи»[121].

Это предание недвусмысленно указывает на участие собственно черкесских элементов в процессе формирования черкесогайского этно-культурного образования. И данное предание, и вышеупомянутые сведения Н. Сагимяна, Ш. Симона, Ф. А. Щербины и др. отражают решающую роль фактора вероисповедания в этом процессе.

В силу каких причин черкесы могли принять христианство? Некоторые документы из фонда Католикосского архива проливают свет на этот вопрос. Так, в документе за № 6[122] нахичеван-

тала переселилось сюда из черкесской среды с Таманского полуострова или же из тех районов исторической Черкесии, которые были близки с Таманью (подробнее см.: Լ. Խաչիկյան, указ. соч., с. 39).

Это обстоятельство наталкивает на мысль, что, возможно, среди переселенцев из Крыма была группа армян, предки которых в свое время проживали в черкесской среде (отсюда и название «Кашит»), обосновавшаяся при переселении в с. Несветай. Поэтому представляется, что с. Несветай заселили не обармянившиеся черкесы, как утверждает Х. А. Поркшеян, а потомки армян, вышедших в свое время из черкесской среды.

[119] Ս. Վ. Բուշենեան, Պատմութիւն գաղթականութեան Ղրիմու հայոց. Վիեննա, 1895, с. 57.

[120] Ե. Շահազիզ, Նոր Նախիջևանի Ս. Խաչ վանքը, Թիֆլիս, 1901, с. 75.

[121] ПМА за 1977 г.

[122] Матенадаран, фонд Католикосского архива, папка № 108.

ский мещанин Таманов просит разрешения об удочерении и крещении своей прислуги, которую после этого хочет выдать замуж. Документ № 7 содержит прошение священника Екатеринодара Мкртыча, в котором он просит разрешения на усыновление и крещение группы двенадцатилетних юношей черкесов, которых в качестве пленных продали армянам. Очень важным является документ № 15 (за 1848 г.), разрешающий католикосу Нерсесу обращать черкесов в «армяно-григорианскую» веру, «но при этом новокрещенные отнюдь не могут быть обращены в крепостное состояние, а по принятии подданства России, должны быть причислены к городскому или сельскому сословию, и, пользуясь дарованною льготою, оставаться совершенно свободными».

Выясняется, что, принимая христианство, крепостные черкесы или даже рабы освобождались от своего зависимого положения и, в ряде случаев, даже приобретали привилегии и льготы, которыми пользовались черкесогаи. Это засвидетельствовано документами XIX в. Были ли такие случаи и раньше? Материалы показывают, что принятие христианства для освобождения от зависимого положения практиковалось среди черкесов издавна. Еще в 1375 г. «между Генуей и египетским султаном был заключен договор, по которому, в числе прочих условий, дозволялось его подданным «производить в Каффе торг невольниками, с обязательством за условленную цену освобождать от неволи тех, которые пожелают принять христианство»[123]. Такая же оговорка имеется и в § 380 статута Каффы: «Постановляем..., что епископ Каффы должен немедленно известить синдиков, если раб или рабыня бежит в его дом, и в трехдневный срок окрестить их, после чего тотчас же представить означенным синдикам, которые обязаны всех рабов или рабынь продать и деньги отдать хозяевам»[124].

Безусловно, эти оговорки распространялись на всех пленных, которых в качестве рабов продавали на берегах Черного моря, однако это в основном были, как утверждают Е. С. Зевакин и Н. А. Пенчко, черкесы.

Трудно сейчас по этим общим данным судить о том, какая часть черкесов могла принять христианство, но сам факт давней традиции этого явления весьма примечателен. Здесь можно определенным образом констатировать, что если в начале XIX в., в период несколько обострившихся политических отношений между черкесами и черкесогаями, имели место частые случаи смены ве-

[123] *Е. С. Зевакин, Н. А. Пенчко*, Очерки по истории генуэзских колоний на Западном Кавказе в XIII—XV вв., «Исторические записки», т. 3, 1938, с. 91—92.

[124] Там же.

роисповеданий со стороны черкесов, то вполне вероятно предположить, что в более ранний период такие факты не только могли иметь место, но и, возможно, имели более широкое распространение. По-видимому, здесь правомерно говорить о периодической христианизации определенной части черкесов, шедшей параллельно с культурно-языковой «черкесизацией» армян, которые в совокупности создавали предпосылки для их последующей интеграции в своеобразную, обособленную этно-культурную общность.

Однако черкесы, помимо армян, не единственный этнический элемент, вошедший в состав формировавшейся черкесогайской общности. «Надо полагать, что с армянами слилась некоторая доля черкесов, греков и татар»,—пишет Ф. А. Щербина и приводит интересное предание об истории фамилии Бароновых: «Отдаленный предок этой фамилии был чистокровный крымский татарин из сословия мурз. Он нечаянно убил ханского сына и бежал от наказания в кавказские горы. Здесь он попал к хатукаевскому князю Индару Хатикову, которого он просил принять его как мурзу, в число своих узденей, чистосердечно рассказав, что побудило его оставить Крым. Индар принял под свое покровительство бежавшего мурзу, но отказался дать ему черкесские узденские права. Крымский хан потребовал выдачи беглеца. Выдать татарина-беглеца не позволял древний обычай гостеприимства, и они приказали беглецу по имени Барон принять армянскую веру. Он крестился, женился на армянке и получил, как и все армяне, звание узденя первой степени. Тогда князь Индар Хатиков вместе с 30 своими узденями, присягнувшими на коран, ответил, что между хатукаевцами нет татарина мусульманской веры Барона, а есть армянин христианской веры Барон. Татарский мурза Барон стал армянским узденем Бароновым»[125]. Об аналогичных явлениях в своей работе пишет и Н. Г. Волкова: «Имела место и ассимиляция армянами других национальностей — крымские татары приняли армянскую веру»[126].

Имеются материалы, свидетельствующие об участии и греческого элемента в формировании черкесогайского этно-культурного образования. Как известно, греки в этих районах жили чересполосно со многими этническими общностями, в том числе, черкесами и армянами[127]. С одной стороны, происходила «черке-

[125] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 14.

[126] *Н. Г. Волкова*, О расселении армян на Северо-Западном Кавказе до начала XX в., ИФЖ, Ереван, 1966, № 3, с. 268.

[127] *П. П. Короленко*, Горские поселенцы в Черномории, «Известия общества любителей изучения Кубанской области», вып. 3, Екатеринодар, 1902, с. 96—98.

сизация» культурно-языкового облика греков, с другой—греки, будучи христианами по вероисповеданию, тесно контактировали с армянами, также подвергавшимися аналогичному процессу. Показательно, что приглашенные армянские священники обслуживали и нужды данной группы греческого населения[128], и многие часто не различали греков и армян[129]; нередки были также случаи смешанных браков между армянами и греками[130]. В журналах армавирской армянской церкви зарегистрированы случаи принятия «армяно-григорианской» веры греками[131]. Все эти условия, несомненно, могли способствовать интенсивным интегративным процессам между этими группами населения, приведшим не только к сближению, но и к слиянию.

На основании всего вышеизложенного можно заключить, что в специфических условиях функционирования группы армян, попавшей в черкесскую среду, сложились предпосылки для ее сильной языково-культурной трансформации, позволившей включить в себя и иноэтнические элементы, и даже группы, преимущественно черкесского, а также татарского и греческого, возможно, и иного происхождения. Все эти факторы послужили основой для сложения своеобразного этно-культурного образования, получившего в литературе название *черкесогаи*, наилучшим образом отражавшего его двойственную природу.

2. Социально-экономические и политические условия жизни черкесогаев до середины XIX века

Социально-экономические условия жизни черкесогаев в период их проживания в горах отличались целым рядом специфических особенностей, наложивших свой отпечаток как на процесс формирования черкесогаев, так и на весь уклад их жизни. Исторические и этнографические материалы явственно показывают, что уже в сложившейся черкесогайской среде во многом следовали традициям адыгского дворянства. Эти традиции не предписывали заниматься земледельческо-скотоводческим трудом, что и обусловило широкое применение труда рабов и зависимых людей на этих работах. Многие черкесогаи, наподобие адыгским уоркам, в бóльшем или мéньшем числе держали рабов, что уже само по себе объективно способствовало довольно высокому социальному статуту черкесогаев. Данные, приведенные в первой

[128] ПМА за 1976—1977 гг.

[129] ГАКК, фонд № 241, оп. 1, д. 2808; д. 3003.

[130] ПМА за 1977—1978 гг.

[131] ЦГИА АрмССР, документы астраханской армянской Консистории фонд 52, оп. 2, д. 2150.

главе, выявляют интенсивные контакты черкесогаев с адыгскими князьями и значительной частью уорков первых степеней, установление в широких масштабах аталыческих и кунацких отношений, пособничество в военных мероприятиях и др.

Черкесогаи приобретали своих рабов из числа военнопленных посредством купли, нередко адыгские князья и уорки преподносили в дар черкесогаям рабов. Рабов не было у тех черкесогаев, которые жили среди так называемых «демократических» племен (абадзехов, шапсугов, натухайцев), социально-экономический строй которых несколько отличался от остальных, «аристократических», тем, что к началу XIX в. власть феодалов была ограничена, в то время как у «аристократических» племен князья и дворяне сохранили в полном объеме свои права и привилегии[1]. Вполне понятно, что у этой группы черкесогаев могло рабов и не быть, и этот факт тоже находит свое объяснение в конкретных социально-экономических условиях их функционирования.

Как уже отмечалось, черкесогаи были свободны в своих внутренних делах. Для ведения этих дел они выбирали из своей среды несколько лиц. Хотя нет прямых указаний, все же можно полагать, что каждая группа армян, проживавшая в пределах определенных адыго-язычных этно-культурных образований, выбирала свой орган управления, который назывался «т'хамада»[2]. Это был коллегиальный орган, состоявший из четырех человек, равноправных и управляющих всеми делами сообща. Один из членов т'хамады назывался ерецпоханом (букв. местблюститель настоятеля, старший, ктитор), который хранил священную утварь для периодически посещавших и совершавших религиозные обряды священников. Т'хамада была и административным, и судебным органом. В своих постановлениях и решениях он во многом следовал черкесским адатам. Если нужно было решать спорный вопрос между черкесом и армянином, в суде наравне участвовали и армяне, и черкесы[3]. Авторитет т'хамады был столь высок, что черкесы нередко просили также решать их внутренние вопросы. По сведениям И. Иванова, «армяне очень часто были примирителями двух враждебных племен и принимали

---

[1] *В. К. Гарданов*, Общественный строй... с. 44—45.

[2] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 39; *Ե. Ճանազիզ*, указ. соч., с. 79. Слово «т'хамада» возникло, по-видимому, от кабардинского слова «тхьэмадэ»—«старший», «старшина» (*А. К. Шагиров*, Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков, т. 2, М., 1977, с. 82).

[3] *И. Иванов*, О Кавказо-горских армянах, СГВ, № 6, с. 44.

участие в сватовстве между князьями, имевшими друг на друга кровную месть»[4].

Нам не известно, существовал ли всеобщий черкесогайский орган управления? По всей вероятности, не существовал. И то обстоятельство, что интересы каждой определенной группы армян, видимо, должны были быть соотнесены с интересами данного адыгоязычного населения, вряд ли делало целесообразным создание такого органа, тем более, если иметь в виду значительные масштабы территории и характер широкого и чрезполосного расселения черкесогаев[5].

Одна весьма существенная черта отличала черкесогаев от адыгского дворянства как такового: все имеющиеся источники подчеркнуто свидетельствуют о широких масштабах торговли среди черкесогаев. В литературе даже общепринято, что в период проживания в горах единственным занятием черкесогаев была торговля[6].

---

[4] *Н. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, № 6, с. 42.

[5] Об этом свидетельствуют различные факты. Так, во время переселения с гор, материалы показывают, что среди черкесогаев не было ни организованности, ни общей договоренности, и каждая группа в отдельности решала вопросы, связанные с переселением. Другой факт: различные группы армян совершенно самостоятельно приглашали священников, организовывали всевозможные сборы, координировали свою деятельность в различных сферах жизни. Священник Хозров из Моздока, будучи в 1836 г. в горах среди черкесогаев, приводит список тех священников, которые в последние сорок лет были среди них: священник Егор, Григор Зарифян (был у махошевских армян), Арутюн Азарян (в 1809—1827 гг. был у хатукаевских армян), Мартирос (был у темиргоевских армян), Карапет Аршавян (с 1817 г. был у многих групп горских армян), Овсеп Агаронян (в 1833 г.), Вардан (в 1808 г.), Туманян (в 1813—1818 гг. он был среди хатукайских, темиргойских и бесленеевских армян), Галуст, Ованес Черкезян, Оваким, Саргис Таманян (в 1832 г.), Мартирос Гюльбенкян (в 1833 г.) ([illegible]. Рукопись хранится в архиве Музея искусства и литературы АрмССР, фонд Е. Шахазиза, список II, часть VII, № 39, с. 32—35).

Священники были выходцами из самых различных мест: Эчмиадзина, Нахичевана, Моздока, Екатеринодара и др. Как видно из этих скудных сведений, сопровождающих список, разные группы армян большей частью сами заботились о своих религиозных делах.

[6] *Н. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, № 5, с. 37—38; № 6, с. 42; № 9, с. 66 и т. д.; *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 26—32 и др.

Черкесогаи действительно вели широкую торговую деятельность и в значительной мере играли роль посредников между горцами Северо-Западного Кавказа и всем внешним торговым миром. Вплоть до конца XVIII в. главным-

На причерноморском побережье армянские купцы издавна развивали широкую торговлю. Еще в XIII—XV вв. главную роль в Крыму играла, по определению Е. С. Зевакина и Н. А. Пенчко, «армянская торговая буржуазия»[7]. Указанные авторы полагают, что «армянский торговый капитал проник и на Западный Кавказ и, быть может, играл в тамошних колониях первенствующую роль»[8]. Хотя они утверждают, что в эту широкую торговую деятельность были вовлечены крымские и другие причерноморские армяне, однако нам представляется, что торговлю на Западном Кавказе скорее всего развивали армяне (а затем и черкесогаи), проживавшие среди различных адыгоязычных этно-культурных подразделений. Образ жизни и характер хозяйственной деятельности черкесогаев способствовали расширению их торговых связей с армянами-купцами различных причерноморских районов.

Источники XVIII в., отражающие характерные особенности социально-экономической жизни населения Западного Кавказа, свидетельствуют о значительном углублении и расширении традиций торговли между населением Северо-Западного Кавказа и внешним торговым миром через рынки черноморского побережья, причем доминирующая роль в этом принадлежала армянам. Немецкий ученый и путешественник И. Гюльденштедт по этому поводу пишет, что «армяне осуществляли торговлю среди всех народов. Черкесам и южным абхазам они приносят грубый русский холст, хлопчатобумажные, шерстяные и шелковые ткани и меняют их на мед, воск, куньи и лисьи шкуры»[9]. Другой автор,

ми торговыми пунктами, посещаемыми черкесогаями, были черноморские порты: Анапа, Туапсе, Сухум-Кале, Поти, Синоп, Трапезунд, а также ряд менее значительных центров. Они вывозили с гор необделанные кожи, лошадей, овец, шерсть, мед, воск, нередко и пленников, привозили же к адыгам хлопчатобумажные изделия, сукно, нефть, металлические и железные изделия, соль (*И. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, № 5, с. 38; № 6, с. 42), очень много шелка и предметов роскоши (*Վ. Գրիգորյան*, указ. соч., с. 70). О размахе торговли можно судить по данным Пейсонеля, который писал, что в начале второй половины XVIII в. горские армяне доставляли через Тамань и Кафу ежегодно до 25.000 пудов овечьей шерсти, 100000 штук грубого черкесского сукна, 5.000 шитых черкесок, 200.000 бурок, 5.000 кож, 125 пудов меду, 160 пудов воску и 600.000 шкур овечьих, медвежьих, куньих и лисьих, не говоря уже о других многочисленных статьях (приводится по *И. Иванову*—О кавказо-горских армянах, СГВ, № 6, с. 42). Торговля в основном имела форму натурального обмена.

[7] *Е. С. Зевакин, Н. А. Пенчко*, указ. соч., с. 127.

[8] Там же.

[9] [illegible] 1964 გვ. 67.

Ксаверио Главани, побывавший среди черкесов в начале XVIII в., свидетельствует, что армянские торговцы пользовались особым покровительством со стороны черкесских князей и дворян[10].

Черкесогаи торговлей занимались, по всей вероятности, не только на Черноморском побережье. Из истории армянских колоний на Украине известно, что немало армян по имени «Черкес» торговали в разных городах Украины, так, «в начале апреля 1766 г. в Киев из Могилева-Подольского прибыли «вызванные» для переселения армяне—Исаир Хакиев Гамеданов, Хаджи Ч е р к е с (разрядка наша—Г. А.) Хакиев сын Гамеданов... Хаджи Черкес просил разрешения поехать в город Черкасск на Дону для приискания себе там места к «определению в купечество». Просьба была удовлетворена»[11]. Хаджи Черкес, вероятно, выходец из черкесских армян и название Черкес скорее всего прозвище, указывающее на место, откуда вышел он. Украинский ученый Ф. П. Шевченко пишет, что «армяне, жившие на Украине в разное время, иногда имели такие имена и прозвища—Ч е р к е с, Кутулбай, Сефер...»[12], а «различие в происхождении армянских имен вызвано их пребыванием в разных странах и их связями с разными народами»[13]. Вышеупомянутые армяне, жившие на Украине и известные по имени Черкес, по всей вероятности, являются выходцами из армян, в течение длительного времени проживавших в черкесской среде, и факт их появления на Украине определенным образом указывает на существование дальних и устоявшихся связей. Здесь армяне нередко занимали довольно высокое положение. Известно, например, что армянскую общину города Бережан возглавлял армянин Боглан Черкез[14]. Это весьма примечательный факт, тем более, что армяне в Бережанах широко занимались торговлей, в особенности, продажей скота[15].

---

[10] Ксаверио Главани, Описание Черкесии 1724 г. СМОМПК, вып. 17, Тифлис, 1893, с. 158—159.

[11] *Ф. П. Шевченко*, Роль армян в экономических связях левобережной Украины, Запорожской сечи и Крыма в XVII—XVIII вв., «Исторические связи и дружба армянского и украинского народов» (далее ИСД), вып. III, Ереван, 1971, с. 226—227.

[12] *Его же*, Армяне в украинском казацком войске в XVII—XVIII вв., ИСД, вып. II, Киев, 1965, с. 97.

[13] *Н. П. Крипякевич*, К вопросу о начале армянской колонии во Львове, ИСД, вып. II, с. 126.

[14] *В. Р. Григорян*, История армянских колоний Украины и Польши (армяне в Подолии), Ереван, 1980, с. 150.

[15] Там же, с. 151, 154.

а это, как свидетельствуют материалы, было очень свойственно черкесогаям.

Известно, что связи между Крымской и Украинско-Польской армянскими колониями были очень тесны. Из Крыма на Украину уезжало торговать много армян[16]. Не исключено, что с ними, а может быть и в отдельности, по торговым делам уезжали и черкесские армяне, некоторые из которых в дальнейшем могли там обосноваться.

С переселением казаков на берега Кубани начинается оживленная торговля с украинцами и русскими, которая постепенно получает доминирующее значение. Этому способствовали многие факторы. Во-первых, с изменением политической обстановки в Крыму возникает много препятствий для торговли на Черноморском побережье, тогда как царское правительство с целью привлечения горцев на свою сторону поощряло торговлю в приграничных районах Кубани[17]. Во-вторых, торговля с Россией была весьма выгодна и для основного горского населения, так как она «обеспечивала продуктами потребления, а не предметами роскоши. Из России, например, вводились хлопчатобумажные ткани, холст, а не шелк..., из России шло железо, тогда как с Востока поступали золото, серебро и драгоценные камни»[18]. Поскольку торговля горского населения на Северо-Западном Кавказе в значительной мере осуществлялась посредством черкесогаев, то это обусловило интенсификацию их контактов с русскими, что диктовалось также и многими новыми политическими условиями в данном регионе.

Масштабы торговли черкесогаев с русским и украинским населением доходили до таких размеров, что в известной мере препятствовали осуществлению политики царской России, которая «стремилась поощрением торговых сношений русских новоселов с коренным населением края приобрести доверие горцев»[19], однако оказалось, что «занимаются промышленностью на границах наиболее находящиеся у черкесов армяне»[20]. Видимо поэтому Херсонский военный губернатор гр. Ланжерон на границе запрещает черноморским казакам «всякие сношения с армянами» и приказывает «стараться как наивозможно привлекать к

---

[16] *Ф. П. Шевченко*, Армяне в украинском казацком войске..., с. 95; *В. Р. Григорян*, указ. соч., с. 69, 135.

[17] *А. В. Фадеев*, Россия и Кавказ первой трети XIX в., М., 1960, с. 61.

[18] *В. К. Гарданов*, Общественный строй..., с. 116.

[19] *АКАК*, т. VI, ч. II, Тифлис, 1875, с. 449.

[20] Там же.

тому самих черкесов»[21]. Однако, как видно из письма попечителя торговли с черкесами на Кавказском побережье Черного моря Скасси к гр. Ланжерону от 4-го сентября 1818 г., торговля армян здесь так углубилась, что ее невозможно было запретить: «...весьма трудно будет запретить армянам производить монополию с черкесами... Без сомнения, армянам запрещено торговать в той части Кубани, которая занята черноморскими казаками, ибо они имеют на сие исключительные права, но они торгуют на границе их в Усть Лабе...»[22].

Спустя один год, по решению ген. Ермолова, восстанавливается право армян торговать на границе, ибо, как пишет Ермолов графу Нессельроду, «меры, предлагаемые Скасси, не могут ни в какое время принести существенной для правительства пользы, кроме одного совершенного как горцам, так и самим русским в торговых между ними оборотах стеснения, успех их в том не подвержен никакому сомнению, ибо нет почти ни одного в горах селения, в котором не находилось бы несколько армянских семей, занимающихся торговлею и чтобы владельцы тех мест не участвовали во всех с ними оборотах»[23].

Таким образом, выясняется, что на границах с русскими армяне занимались торговлей столь широко, что это могло несколько сдерживать развитие сношений между русскими и черкесами. Тем самым черкесогаи входили в контакты не только с мирным населением пограничных казачьих станиц, но и с местными русскими властями.

Местная администрация все же продолжала препятствовать торговле закубанских армян. Горские купцы, однако, как пишет М. В. Покровский, нашли выход из положения: «Вторая половина 1828 г. ознаменовалась в горах волной массового, можно сказать, поголовного «закрепощения» армянских купцов, там живущих, адыгейскими князьями и дворянами... Это «закрепощение» было чисто фиктивным, и «закрепощаемый» уплачивал крупную сумму представителям адыгейской знати за оформление своего собственного добровольного «отказа» от свободы[24]. Получив от

[21] АКАК, т. VI, ч. II, с. 449.

[22] Там же.

[23] Там же, с. 451.

[24] Именно это обстоятельство, по-видимому, дало основание есаулу Д. Соколову писать в 1904 г., что: «Жители теперешнего селения Армавир были некогда рабами у горцев... Скупались армяне горцами на разных торговых рынках Турции, доказательством того, что их предки были рабами у горцев, может служить то, что едва ли кто из них знает армянский язык, а говорят они между собою или по-русски, или по-черкесски» (*Д. Соколов*, «Хаджи Маги-

нового владельца оттиск его печати, эти «крепостные» в сопровождении своих рабов и слуг ринулись снова вглубь Черномории... Придраться к ним было очень трудно, так как они выступали в качестве крепостных людей адыгейских князей и дворян, лишь перевозящих в Россию товары, будто принадлежавшие их владельцам»[25]. Но в 1828 г. русские власти выдали распоряжение о запрещении армянам под каким-либо предлогом вести торговлю. В частности, было указано, что «торгующие у горских народов армяне покушаются под предлогом принадлежности князьям и другим почетным горцам, искупленные товары привозить в пределы области». Карантинной конторе поручалось следить, «чтобы в оных армяне... никакого участия не имели»[26].

Однако на следующий год, после Адрианопольского мирного договора, армянским купцам снова разрешили торговать, так как по «мирному трактату стали сии народы (т. е. народы Северо-Западного Кавказа—Г. А.) принадлежать России, и нет уже никакого препятствия (для торговли—Г. А.)»[27]. Но несмотря на это официальное разрешение, местные власти продолжали ставить всяческие помехи армянским купцам. Генерал Завадовский, в частности, старался препятствовать этой торговле, ибо считал, что до фактического подчинения горцев еще далеко, а продажа армянскими горскими купцами русских товаров удаленным от кордонной линии горцам отдаляла последних от непосредственного общения с русскими. В 1835 г. ген. Завадовский, обнаружив, что в хуторе прапорщика Ахметука из 188 человек 155 составляют армяне-купцы с их слугами и рабами, в хуторе прапорщика Баберды Ботокова из 107 человек они составляют 61, а в хуторе дворянина Хатазука из 105—48 и т. д., старался получить разрешение на их выселение. И хотя канцелярия войскового атамана разъясняла начальству, что это «армяне, подвластные прапорщика Баберды», и «армяне, прибывшие с разных сторон в хутор», все-таки Завадовский в 1840 г., после длительной переписки, получил разрешение выселить из хуторов Баберды и Хатазука ар-

мет», сподвижник Шамиля, «Кубанский сборник», т. XI, Екатеринодар, 1904, с. 59). Из контекста настоящей работы и вышеприведенных всех данных становится понятным, что данная интерпретация Д. Соколова ошибочна, поскольку формальное закрепощение далеко не соответствовало фактическому социально-правовому положению самих армян.

[25] *М. В. Покровский.* Русско-адыгейские торговые связи, Майкоп, 1957, с. 29.

[26] Там же, с. 29—30.

[27] Там же, с. 34.

ми с их семьями и рабами. Общее количество их составило 259 человек[28].

Многовековая торговая деятельность черкесогаев отразилась в характере их хозяйственно-культурной жизни очень сильно. Отрыв от земледельческо-скотоводческого и ремесленного труда, значительная мобильность уклада жизни во многом способствовали ускорению процесса восприятия иноэтнических языково-культурно-бытовых элементов и забвения своей этнической культурной традиции. Но, с другой стороны, эта же деятельность давала возможность для постоянного общения с другими, нечеркесскими группами армян. Так, если торговля в Крыму и на Черкесском побережье обеспечивала связь черкесогаев с причерноморскими армянами, то торговля на Кубани связывала черкесогаев с армянами на русской стороне Кубани, тем более, если к тому же иметь в виду и то обстоятельство, что «вдоль по Российской границе, начиная от Моздока до устья Кубани, торг и мену производят с черкесами нахичеванские, кизлярские и моздокские армяне», о чем С. Броневский приводит достоверные сведения[29].

Длительное проживание и торговая деятельность армян среди народов Северо-Западного Кавказа оказали определенное культурно-бытовое влияние на характер местного населения. Несмотря на то, как пишет Н. Карлгоф, что «...в понятиях народа (черкесского—Г. А.) занятие торговлей считается презрительным»[30], однако горцы все больше и больше вовлекаются в торговые обороты. «С момента поселения Черноморского казачьего войска на Кубани не только «простые черкесы», но и адыгейские князья стали обнаруживать самый живой интерес к торговле с русскими»[31]. А в 40-х годах уже отмечается появление нового адыгейского сословия—мелкого адыгейского купца[32]. Это явление, конечно, было обусловлено общим социально-экономическим развитием черкесов, но на формирование адыгейского торгового сословия известное влияние оказали традиционные занятия черкесогаев.

Культурно-бытовое воздействие армян на черкесов, отразившееся на их укладе жизни, чувствовалось не только в области экономики. Есть прямые указания Н. Дубровина относительно того, что «мотивы старинных (черкесских—Г. А.) песен похожи

---

[28] *М. В. Покровский*, указ. соч., с. 34.

[29] *С. Броневский*, Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, М., 1823, с. 142.

[30] *Н. Карлгоф*, указ. соч., с. 536.

[31] *М. В. Покровский*, указ. соч., с. 13.

[32] Там же, с. 42.

6—886

на григорианский напев»[33]. В том, что долгое время в жизни черкесов, наряду с языческими представлениями, немаловажное место занимало и христианство, не последняя роль принадлежала армянам. Более того, как уже говорилось выше, очень многие черкесы стали христианами «григорианского вероисповедания» и постепенно утратили свой этно-конфессиональный облик. Кроме того, была даже особая группа черкесов, состоявшая из «христиан-григориан»[34].

Исследователь народных игр кавказских этнических общностей Л. Пасынков находит, что влияние армян сказалось и на играх черкесов. «...близость миролюбивых и, в общем, просвещенных армян дало то, что черкесы-адыге на Кубани стали перестраивать свои зрелищные и литературные вкусы»[35]. По мнению исследователя влияние крымских татар на черкесов происходило через армян: «Те же армяне передали кубанским черкесам навыки и вкусы крымских татар; с которыми кубанские армяне, выходцы из Крыма, долго жили вместе»[36].

Ранее уже отмечалось, что армяне часто избирались аталыками для детей черкесской знати. Кунацкие отношения между армянами и черкесами отличались значительной устойчивостью и интенсивностью. В этих условиях несомненно, что на горцев так или иначе должны были повлиять моральные нормы и психические особенности армян, их культурные ценности.

Однако со второй половины XVIII в. политическая ситуация на Северо-Западном Кавказе сильно меняется и влечет за собой перемены в самых различных сферах жизни—от социально-экономической до культурно-бытовой.

Крымские ханы, стремясь укрепить свои позиции на Северо-Западном Кавказе, усиливали свое политическое давление, а также пропаганду и распространение ислама среди горцев, доведя формы его бытования до фанатизма. В то же время Кавказ для царской России второй половины XVIII в. приобретал помимо стратегического, и самостоятельное политико-экономическое значение как объект колониальной эксплуатации. Усиливались экономические и политические позиции царской России на Кавказе. В этих условиях Северо-Западный Кавказ становится ареной борьбы между царской Россией и стоявшей за спиной крымского ханства Турцией.

[33] *Н. Ф. Дубровин*, Черкесы (Адыге). Краснодар, 1927, с. 91.

[34] *Н. Дубровин*. История войны и владычества русских на Кавказе, СПб., т. I. 1871, с. 97.

[35] *Л. Пасынков*. Быт и игры кавказских народов, Ростов-н/Д. 1925, с. 6

[36] Там же, с. 11.

Кючук-Кайнарджийский договор резко меняет положение дел на Кавказе в пользу России. Крымское ханство фактически становится вассалом России, а 10 июля 1783 г. Турция вынужденно признает права России на Крымский полуостров, весь Кубанский край и полуостров Тамань[37]. 29 декабря того же года Порта признает Кубань границей русских владений на Западном Кавказе[38].

Екатерина II повелением от 30-го июня 1792 г. земли, лежавшие вдоль реки Кубань до Усть-Лабинского редута, даровала Черноморскому казачьему войску[39]. Одновременно правительство переселяет сюда государственных крестьян, раздает земли Северного Кавказа крупнейшим помещикам, которые переводят сюда своих крепостных из центральных губерний России[40].

После окончания Русско-турецкой войны 1787—1791 гг. правительство заселяет донскими казаками территорию, лежавшую между рекой Малкой и Усть-Лабинскими укреплениями[41].

По Адрианопольскому мирному договору 1829 г. за Россией признаются Черноморские берега Кавказа и почти все турецкие владения на Северном Кавказе[42]. Перечисленные события знаменуют основные вехи в политической истории Северо-Западного Кавказа рассматриваемого периода. Они наложили свой значительный отпечаток на всю этно-культурную ситуацию региона и характер межэтнических отношений между различными этническими общностями.

Весь комплекс указанных факторов в решающей степени влияет на дальнейшую судьбу черкесогаев. Уже с XVIII в., и в особенности в первой половине XIX в., в связи с широким распространением среди горцев ислама форма вероисповедания черкесогаев начинает вызывать острые конфликтные ситуации. Если в предыдущие периоды имели место многочисленные факты, свидетельствующие не только о веротерпимости черкесов по отношению к черкесогаям, но и имели место многочисленные случаи обращения черкесов в христианство, то в сложившихся новых

---

[37] *И. Бентковский.* Заселение Черноморья с 1792 по 1825 гг., «Памятная книжка Кубанской области», 1881, с. 6.

[38] «Народы Кавказа». М., 1960, с. 86.

[39] «Кубанский сборник». Екатеринодар, т. XVII, с. 391.

[40] «Народы Кавказа», с. 86.

[41] *В. С. Гальцев,* Из истории колонизации Северного Кавказа, Известия Северо-Осетинского НИИ, т. XV, Орджоникидзе, 1957, с. 104.

[42] *Е. П. Алексеева, И. Х. Калмыков, В. П. Невская,* Добровольное присоединение Черкесии к России, Черкесск, 1957, с. 24.

политических условиях картина резко меняется. Начинаются преследования черкесогаев за их религию, которые все более и более приобретают организованный и планомерный характер. Черкесов настраивают против армян и крымские ханы. И это вполне понятно, ибо не только и не столько религиозная принадлежность черкесогаев, сколько их широкие связи с русскими и армянами на русской стороне Кубани делали черкесогаев в глазах крымских ханов потенциальными сторонниками русских.

В целях самозащиты, прежде довольно широко расселенные черкесогаи начинают постепенно объединяться, они селятся совместно в отдельных аулах и вскоре в Черкесии появляются три довольно значительных аула—Адыхой, Гяур-хабль и Егер-ухай[43]. Впоследствии появляются и другие черкесогайские аулы, которые в известной мере способствуют внутриконсолидационным процессам среди черкесогаев. В начале XIX в. наиболее известными из всех аулов были: Гяур-хабль, Егер-ухай, Адыгой[44], Хатукай[45] и Зути[46] на территории темиргоевцев, Эдепс-ухай[47] на территории бжедугов. Образуются также и некоторые черкесогайские хутора[48]. Наиболее значительным из всех был Гяур-хабль, о котором Г. Клапрот упоминает как о богатом армянском ауле[49]. Об известности и богатстве Гяур-хабля пишет и С. Броневский[50]. Территория, на которой был расположен данный аул, принадлежала темиргоевскому князю Атажуку Эйтеку[51], с которым у черкесогаев сохранились дружеские отношения. Черкесогаи Гяур-хабля продолжали в значительных масштабах заниматься торговлей, что, видимо, было выгодно Атажуку Эйтеку. Егер-ухай также был расположен на территории того же князя[52].

Возникновение этих аулов Ф. А. Щербина объясняет ростом черкесогайского населения и тем, что их экономическая деятельность принимала со временем все больший размах[53]. Однако, на

---

[43] *И. Иванов*. О кавказо-горских армянах, СГВ, № 8, с. 60.

[44] Там же; ЦГИА АрмССР, фонд 52, оп. 7, д. 44, л. 10 (на арм. яз.).

[45] *П. Бутков*, указ. соч., с. 230; ЦГИА АрмССР, там же.

[46] Վ. Գրիգորյան, указ. соч., с. 74.

[47] *П. Бутков*, указ. соч., с. 230.

[48] ПМА за 1977 г.

[49] *Г. Клапрот*, Путешествие по Кавказу и Грузии, в кн. «Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XVII—XIX вв.», Нальчик, 1974, с. 240.

[50] *С. Броневский*, указ., соч., с. 67.

[51] Там же; *Г. Клапрот*, указ. соч.

[52] *Г. Клапрот*, указ. соч., с. 240; *И. Иванов*, указ. соч., № 8, с. 60.

[53] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 40.

наш взгляд, торговая деятельность черкесогаев не столько должна была концентрировать их, сколько рассредоточивать, поэтому эти аулы и хутора возникли не как результат дальнейшего роста черкесогайского населения, а как необходимость объединения в целях самозащиты, что в условиях религиозных гонений было вполне естественно. Даже само название аула *Гяур-хабль* свидетельствует о том, что появилась некоторая неприязнь к черкесогаям со стороны черкесов, ибо слово *гяур* имеет уничижительный оттенок и характеризует немусульман.

Можно предполагать также, что эти селения как бы играли и роль центра средоточения для черкесогаев, проживавших в окрестных аулах как в торгово-экономическом плане, так и в плане общественном и культовом. В случаях опасности окрестное черкесогайское население могло найти пристанище в этих селениях. Ростом-бек Ерзынкян, рассказывая о деятельности священника Хозрова среди черкесогаев, пишет: «Пришел он к черкесогаям темиргоевского племени, в с. Зути, где проживало 33 армянских семей. Сразу собрал из ближайших шести деревень рассеянный народ (черкесогаев—Г. А.) и сообщил им о своем приходе. Старики просили о крещении оставшихся некрещеными 68 взрослых людей, а затем оставшихся мужчин, женщин и детей из 88 семей, проживавших в шести деревнях. После окончания всего этого в селении Зути... он отправился в деревню Гяур-Габль, где было 53 дома (черкесогаев—Г. А.), собрал из ближайших 13-ти деревень черкесогаев из 277 домов, окрестил, справил поминки...»[64]

В обстановке продолжавшихся религиозных гонений и политических притеснений черкесогаи ищут защиты со стороны русских, тем более, что в этом смысле условия были весьма благоприятными. Черкесогаи хорошо знали о привилегированном положении армян, проживавших в городах Северного Кавказа— Кизляре, Моздоке, Новом Нахичеване. К тому же в новых социально-экономических условиях развитие торговли требовало большей масштабности, расширения путей сообщения и средств транспорта, чему способствовало русское правительство.

Еще 14 июля 1788 г. был издан манифест Екатерины II о переселении в новую Кавказскую линию закончивших службу солдат, государственных чиновников и горского населения, которым государство обещало денежные пособия и некоторые льготы[65]. В манифесте была особая статья для армян: «Намерение

[64] *Վ. [illegible]*, указ. соч., с. 74.

[65] *Е. Фелицын*, Краткий очерк заселения Кубанской области. Известия Кавказского отдела императорского русского географического общества, т. 8, 1884, № 2, с. 260.

же императрицы было основать в Кавказской губернии город для армян, буде число их такое соберется, что к наполнению оного будет достаточным»[56]. 15 апреля 1799 г. сенату был дан приказ предоставить армянам разные привилегии[57]. Все это не могло не привлечь черкесогаев. Уже с конца XVIII в. они искали способы перейти на русскую сторону Кубани. В конце XVIII—начале XIX вв. переселение черкесогаев еще носило эпизодический характер. Переселялись отдельными семьями, иногда совместно с греками. В 1783 г. пять семей черкесогаев переселились в Новый Нахичеван[58]. Попытки массовых переселений черкесогаев в XVIII в. в Новый Нахичеван (в 1784 и 1791 гг.)[59] не удались. Попытка гяурхабльских черкесогаев организованно переселиться туда же в 1825 г. также потерпела неудачу[60]. Помешали собственная неорганизованность и препятствия, чинимые черкесами.

После Адрианопольского договора притеснения черкесогаев со стороны фанатично настроенных горцев участились. Они убивали приезжих священников, принуждали черкесогаев принимать ислам, а в некоторых местах отнимали имущество, лишали черкесогаев дарованных им прежде прав, убивали или брали в плен[61]. Перед черкесогаями со всей остротой встал вопрос о переселении.

С 30-х годов XIX в. военное начальство Кавказа создало благоприятные условия и предпосылки для переселения черкесогаев на русскую сторону Кубани. Осуществить эту задачу было весьма сложно, так как к моменту переселения черкесогаи все еще жили разрозненно и, как свидетельствует документ 1819 г., не было «почти в горах селения, в котором не находилось бы несколько армянских семей»[62].

Трудно установить точное число черкесогаев, проживавших в горах в этот период, поскольку ни одного прямого указания, даже приблизительного, не имеется. Однако по косвенным данным можно восстановить примерное их число. Если считать данные Ростом-бека Ерзынкяна более или менее достоверными (а они подтверждаются и другим источником), то, поскольку с. Зути с шестью ближайшими аулами имело 88 домов черкесогаев, из которых 33 были в Зути, а остальные 55 домов находились в шести

[56] *П. Бутков*, указ. соч., ч. II, с. 169.

[57] *Его же*, ч. III, с. 316.

[58] *И. Иванов*, О кавказо-горских армянах, № 8, с. 61.

[59] *П. Бутков*, указ. соч., ч. II, с. 169, 230.

[60] ЦГИА АрмССР, фонд 52, оп. 7, д. 44, л. 9.

[61] *И. Иванов*, О кавказо-горских армянах, № 9, с. 67.

[62] АКАК, т. VI, ч. II, с. 451.

селениях, в среднем каждый из этих последних имел по 9 черкесогайских домохозяйств. Следуя этому же принципу, Гяур-хабль с ближайшими аулами имели 277 домов, из которых 53 было только в одном Гяур-хабле, 13 аулов вместе взятые имели 225 домохозяйств, т. е. на каждый аул здесь приходится в среднем по 17—18 домохозяйств.

В ЦГИА АрмССР хранятся прошения черкесогаев армянскому католикосу. В одном из них, где черкесогаи просят католикоса содействовать их переселению на русскую сторону Кубани, приводятся некоторые данные о числе черкесогайских домохозяйств, находившихся в аулах трех адыгских общностей (данные приводятся по состоянию на 1833 г.). Так, среди темиргоевцев, в ауле Шамухаб—3 дома, в ауле Бешгъойхабль—5 домов, в ауле Хатукай—11 домов, в ауле Егер-ухай—14 домов, в ауле Гяур-хабль—53 дома (ср. с данными Ростом-бека Ерзынкяна); среди бжедугов, в ауле Эдепсгъой (Эдепс-ухай—Г. А.) было 22 дома, в ауле Агъсахаликехи[63]—1 дом, в ауле Сугъуб—8 домов, в ауле Берзек-хабль—7 домов; среди абадзехов, в ауле Чунтух—17 домов, в ауле Бжогъус—13 домов, в ауле Еагъы—12 домов, в ауле Фарс—6 домов, в ауле Гъонахту—1 дом, в ауле Тах—9 домов, в ауле Фунб—1 дом, в ауле Тавур-хабль (?)[64]—8 домов, в ауле Берзек-хабль—15 домов, в ауле Бешгъой-хабль—9 домов, в ауле Иромазг Тефтереанц (?)[64]—16 домов[65].

Сравнительный анализ этих данных может дать возможность для примерного подсчета общего числа черкесогайских семей во всей Черкесии, где, по данным Хан-Гирея, было всего 602 аула (393 на территории аристократических и 209—демократических племен)[66]. В приведенных данных можно выделить следующие группы селений: селение Зути вместе с шестью ближайшими аулами, в которых в общей сложности проживало 88 черкесогайских семей, т. е. в среднем по 12 семей в каждом из них; Гяур-хабль с окрестными 13-ю селениями—277, т. е. в среднем по 19—20 семей; в селах, расположенных на территории темиргоевцев—86, т. е. в среднем по 16 семей; в селах на территории бжедугов—38, т. е. в среднем по 10—11 семей; в селах на территории абад-

---

[63] Примечательно, что данное название аула представляет собой сложное образование из слов «аксакхал» (агсагкал—убеленный сединой старец) и «кехи» (от арм. «[illegible], [illegible], [illegible]—село, деревня).

[64] В документе эти названия написаны несколько неразборчиво.

[65] ЦГИА АрмССР, фонд 52, оп. 7, д. 44, л. 10 (на арм. яз.).

[66] *Хан-Гирей*, Записки о Черкесии (вступительная статья и подготовка текста к печати В. К. Гарданова и Г. Х. Мамбетова). Нальчик, 1978, с. 85.

зелов—107, т. е. в среднем по 9—10 семей черкесогаев. Как видим, число семей, проживавшее в среднем в одном ауле, колебалось от 9—10 до 19—20. Исходя из факта, что «почти во всех селениях Черкесии» было хотя бы по нескольку черкесогайских семей[67], а также примерного подсчета числа черкесогайских семей, падающего в среднем на каждый из аулов, можно составить представление о приблизительном числе семей. Если допустить, что черкесогаи жили не во всех селениях, а лишь в половине из них (в 301 из 602-х), а в каждом проживало по 9—10 семей (хотя эта цифра колеблется до 19—20), то минимальное число черкесогайских семей составит примерно 2700—3000 (301×9=2709).

Теперь для подсчета общего числа черкесогайского населения необходимо определить среднее число членов обычной черкесогайской семьи. Здесь нам могут помочь семейные списки черкесогаев, которые представлялись местным русским властям в тех случаях, когда отдельные семьи желали перейти на сторону русских. Например, «Список армян, желающих переселиться на правую сторону Кубани, с правом владения имеющихся у них крестьян»[68]. В этом списке представлены 25 семей из 156 членов (82 мужчин и 84 женщины), т. е. в среднем каждая семья состояла из 6 душ (в действительности же, например, семья Бороха Борсугова состояла из 8 человек; семья Пшемафа Борсугова—из 7 человек, семья двоюродного брата Пшемафа—из 6 человек; семья Хатука Борсугова—из 4 человек; семья Мусафа Борсугова—из 4 человек и т. д.)[69]. Данные, приводимые в другом списке[70], свидетельствуют о величине средних размеров семьи—11, а семья Пешада Гашиева состояла из 17 человек, семья Кочаша Черачова—10 и т. д. В «Списке армян, живущих в поселке при станице Пашковской, изъявивших желание переселиться с Черноморского войска в войска Донского»[71], приводятся данные о 10 семьях, насчитывавших в целом 62 человека, т. е. на каждую семью в среднем приходится по 6 душ. В другом «Списке желающих переселиться в Прочноокопский армянский поселок»[72], упоминаемые две черкесогайские семьи насчитывают 14 человек, т. е. в среднем по 7 человек на семью. Аналогичных данных можно привести много, однако все они выявляют примерно то же

[67] АКАК, т. VI, ч. II, с. 451.
[68] ГАКК, фонд 261, оп. 1, д. 798, л. 5.
[69] Число крестьян не приводим.
[70] ГАКК, фонд 261, оп. 1, д. 1263, лл. 81, 81б, 82.
[71] ГАКК, фонд 249, оп. 1, д. 1774, л. 116—117.
[72] Там же, л. 119.

соотношение, так что можно предположить, что одна семья черкесогаев состояла в среднем из 6 человек.

Нетрудно подсчитать общее число возможного черкесогайского населения: при наличии 2700—3000 семей оно составит 16 200—18 000 человек. Эта цифра нам не представляется максимальной, ибо при подсчете за основу брались заниженные средние.

При переселении черкесогаев на русскую сторону Кубани, учитывая их расселенность и общее число, трудно было осуществить его организованность в один прием. Поэтому переселение черкесогаев с гор осуществлялось в течение нескольких лет, различными группами. Нередко это переселение проводилось при содействии и сопровождении русских войск. Были также и частичные, индивидуальные переселения[73]. Выходцы сначала поселились отдельно друг от друга. Так, выходцы с территории хатукаевского племени, общим числом 33 двора, сначала поселились в местности Ушкондушко, напротив станицы Казанской[74]; выходцы из Гяур-хабля, общим числом 50 дворов,—на берегу реки Белой[75], выходцы с территории егерухаевцев, и, частично, темиргоевцев, поселились между Георгиевским и Прочноокопским укреплениями, у р. Уруп[76], выходцы с территории кабардинцев частично поселились отдельным аулом в 30-и верстах от Кисловодска[77], частично в Лысогорско-армянской станице[78], основная же их часть впоследствии переселилась в Армавир. Н. Г. Волко-

---

[73] ГАКК, фонд 261, д. 135, л. 3 об., 5, 7; д. 798; д. 828, л. 79, 79 об.; д. 963, л. 1.

[74] Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 120; ЦГИА АрмССР, фонд 52, оп. 7, д. 44, л. 9.

[75] ЦГИА АрмССР, фонд 52, оп. 7, д. 44, л. 3 (на арм. яз.).

[76] АКАК, т. IX, с. 455.

[77] Ե. Շահազիզ, указ. соч., примечание к с. 129. Е. Шахазиз приводит интересное предание по поводу основания этого аула. Он рассказывает, что якобы два брата, кабардинские князья Тамбиевы, были в Армении и женились там на армянках. Считая неудобным после этого жить со своими соплеменниками-магометанами, они со своими семьями ушли с гор и недалеко от Кисловодска основали отдельный аул по имени Тамбиевка.

Возможно, перед нами случай, когда черкесогаи желали выдать себя за кабардинских князей и способствовали распространению этой легенды. С другой стороны, среди кабардинцев тоже сомневались, кабардинцы ли Тамбиевы? Так, в «Кабардинском фольклоре» рассказчик как бы между строк говорит: «О Кабарде Тамбиеве говорит, будто он из армян—из Мудави» («Кабардинский фольклор», М.-Л., 1936, с. 17).

[78] *В. К. Гарданов*, Материалы по обычному праву..., с. 388—389.

ва о кабардинских армянах пишет, что «в 1804 г. 76 армян из Большой Кабарды переселились на земли станицы Георгиевской. Другая группа армян-переселенцев Тамбиевы или Джигетовы образовала поселок Лысые Горы на р. Подкумок, перейдя сюда в начале XIX в. вместе с 20 семьями»[79].

Переселенцам большую помощь оказал начальник правого фланга ген. майор Засс. Он же указал им место для постоянного совместного поселения, где и в 1839 г. собрались вышеуказанные группы черкесогаев и образовали отдельный аул, который вначале назывался просто Армянским аулом, а затем, с 1841 г. стал именоваться Армавиром[80], в честь имени одной из столиц исторической Армении[81]. Число выходцев продолжало расти, так что в 1840 г. в Армянском ауле уже насчитывалось 400 семейств черкесогаев[82]. Не все выходцы, однако, поселились в Армавире. Уже говорилось, что несколько семей черкесогаев поселилось в Новом Нахичеване, Лысогорске и других поселениях. Поздние выходцы поселились также и в Новороссийске[83], Екатеринодаре, Моздоке, Кизляре. 53 черкесогая-переселенца с территории абадзехов поселились отдельным аулом около Пашковского куреня, а несколько семей в черкесском Гривенском ауле[84]. В дальнейшем они поселились в Переяславской станице, куда продолжали стекаться и другие черкесогайские семьи и даже представители других этнических общностей, особенно греков. Так, в 1859 г. здесь поселились 187 черкесогаев, многие из которых в 1860 г. переехали в Армавир[85]. Поселялись черкесогаи и в ряде казачьих

---

[79] *Н. Г. Волкова.* О расселении армян на Северном Кавказе до начала XX в., с. 262.

[80] Адыги назвали Армавир «Ермэлыхьэбле» (букв. «Армянское поселение»); известно и название «Джаурхьабле»—(букв. «Поселение иноверцев»), см. *Дж. Н. Коков,* Адыгская (черкесская) топонимика, Нальчик, 1974, с. 176; Ермэлхьабл (Армавир) · Ермэлы «армянин», хьабл «квартал», «аул», «Армянский аул» (*К. Х. Меретуков,* Адыгейский топонимический словарь, Майкоп, 1981, с. 47).

[81] [illegible], указ. соч.

[82] *Н. Иванов,* Армавир.

[83] [illegible], *Ն. Աշտարակեցին և Լ. [illegible]*, *ԼՀԳ, 1973, № 10, с. 106.*

[84] *П. П. Короленко,* указ. соч., с. 97; *Л. И. Лавров,* Историко-этнографические очерки Кавказа, Л., 1979, с. 55.

[85] *П. П. Короленко,* указ. соч., с. 98.

станиц—Пашковской[86], Прочном Окопе[87], Ново-Джеремевской, Брюховецкой[88] и др.[89]

После 40-х годов царское правительство считало, что переселение черкесогаев в основном завершено, однако на самом деле еще значительная их часть оставалась в горах. Их переселением, по собственной инициативе, стал заниматься известный царский адмирал Л. М. Серебряков. Его целью было переселить оставшихся в горах черкесогаев в г. Новороссийск[90], однако это удалось ему только частично.

Сколько было таких переселившихся групп, какова была их общая численность, к сожалению, мы ныне не располагаем даже приблизительными данными. Но достоверно известно, что основная их часть продолжала поселяться в Армавире, так что в течение нескольких лет число черкесогаев в Армавире достигает 3.485 душ (1715 мужчин и 1770 женщин), кроме рабов и «временно проживавших там магометан»—выходцев с гор[91]. Имеются и другие данные относительно числа черкесогаев в Армавире в этот период. К. Т. Сталь пишет, что в 1852 г. в Армавире было 520 дворов и 5000 душ (2367 мужчин и 2633 женщины)[92]. Надо полагать, что в эту цифру входят также данные о числе проживавших здесь черкесов, находившихся в зависимости у черкесогаев.

Вторым большим поселением черкесогаев этого периода, вероятно, является аул Карабета Талдустына, где по статистическим данным 1841 г. было 225 черкесогаев (172 мужчин и 153 женщины)[93].

По другим поселениям данных почти нет, но источники определенным образом выявляют их значительную расселенность и после переселения—от Армавира до Новороссийска, Нового Нахичевана, Кизляра, Моздока и даже за их пределами.

В новых осваиваемых районах сложились иные социально-политические и культурно-бытовые условия, наложившие свой

---

[86] ГАКК, фонд 249, оп. 1, д. 1774, л. 108.

[87] Там же, л. 119.

[88] Там же, д. 1840.

[89] Там же, д. 1774, лл. 112, 116—117, 120.

[90] Վ. Միքայելյան, Ծովակալ Լ. Մ. Սերեբրյակով, Երևան, 1979, с. 264—267.

[91] ЦГИА ГССР, фонд 7, оп. 1, д. 479, л. 5 об.

[92] Этнографический очерк черкесского народа. Составил генерального штаба подполковник барон Сталь в 1852 г., «Кавказский сборник», т. XXI, Тифлис, 1900, с. 79.

[93] ГАКК, фонд 347, оп. 1, д. 3, л. 52.

отпечаток на всю дальнейшую судьбу черкесогайского населения, определив основные тенденции в их этно-культурном развитии.

3. Этно-культурная история черкесогаев в середине XIX—начале XX веков

Особо важное значение для исследования этно-культурной истории черкесогаев рассматриваемого периода имеет изучение населения самого значительного черкесогайского поселения, армянского аула—Армавира. Именно здесь сосредоточилась преобладающая часть черкесогайского населения и именно здесь с наибольшей выпуклостью и отчетливостью проступали характернейшие черты их культурно-бытового облика. Поэтому материалы по армавирским черкесогаям представляют наибольший историко-культурный интерес.

В Армавире, с самого начала его основания, выходцы с территории различных адыгоязычных этно-культурных общностей, поселялись компактно, в соответствии со своими прежними локальными группами. В результате новый аул разделился на четыре квартала, названия которых отражали происхождение населения: хатукаевский, гяурхаблъский, егерукаевский и хакубхаблъский. Примечательно, что население последнего из перечисленных кварталов было наиболее смешанным, но преимущественно состояло из выходцев с территории так называемых «демократических племен», в особенности шапсугов и бжедугов. Поэтому название этого квартала, в отличие от первых трех, антропонимического происхождения[1].

В последующие годы население кварталов Армавира пополнялось выходцами из различных местностей, но показательно, что многие селились в соответствии с вышеотмеченным принципом.

Население каждого квартала характеризовалось определенной общностью языка (здесь функционировали диалекты соответствующих адыгоязычных общностей), некоторой спецификой

[1] Хакубхаблъский—от Хакуб (арм. им. Акоб—*Հակոբ*). Сохранилось предание, согласно которому предводителем одной из значительных групп черкесогаев, поселившейся в этом квартале, был Хакуб Джентемиров. Исследователь адыгейской топонимики К. Х. Меретуков, однако, пишет, что название этого квартала было «Хьак/упухьабл»—Околоток (квартал) хакучинцев.—*К. Х. Меретуков*. Адыгейский топонимический словарь, с. 48. Интересно, что в Армавире до сих пор сохранились старые названия кварталов бывшего аула.—Хьак упухьабл, Джаурхьабл (квартал гяуров), Хьатикъуай (хатукай)—квартал хатукаевцев и Еджэркъуай (Егерухай)—квартал Егерухаевцев (*К. Х. Меретуков*, указ. раб., с. 48).

культуры и быта (в соответствии с локальными культурно-бытовыми подразделениями адыгов). Это обстоятельство оказало влияние на характер межквартальных отношений внутри Армавира: в начальный период для населения отдельных кварталов, в известной степени были характерны относительная замкнутость, наличие внутриквартальных интересов как в области экономической, так и общественной жизни. Это еще более закрепилось тем фактом, что земельные распределения осуществлялись по кварталам. Все это говорит о том, что внутриквартальное население характеризовалось целостностью, определенным единством, несмотря на известную прежде расселенность на территории соответствующих адыгоязычных общностей[2].

В аспекте этнического состава населения Армавира весьма важно отметить, что не только собственно черкесогаи заселили его. С самого начала черкесогаи привезли с собой при переселении и значительную группу зависимого черкесского населения. В первые годы основания Армавира было 247 черкесских семей

---

[2] Не случайно, что названия этих кварталов кончались словом «хъабль» (араб. букв. «аул» или «квартал в ауле» — см. *Дж. Н. Коков*, Адыгская (черкесская) топонимика, Нальчик, 1974, с. 29), которым адыги раньше обозначали отдельный аул, населенный родственным объединением (*М. А. Меретуков*, Поселения у адыгов, «Сборник статей по этнографии Адыгеи», Майкоп, 1975, с. 37). Позже им стали обозначать патронимический квартал, получавший свое название от имени основателя данной патронимии (там же, с. 40) и к этому названию, как правило, прибавлялось слово «хъабль» (там же, с. 37), т. е. «хъабль» здесь приобретал и значение некоего патронимического единства. И вот здесь весьма интересна следующая деталь. У черкесогаев, живших в одном квартале, при наличии определенной локальной, экономической, общественной, культурно-бытовой и даже психической общности, складывалось представление и о мнимой общности своего родства патронимического характера, хотя вполне ими же сознавался далеко не родственный характер происхождения населения всего квартала. На самом деле каждый квартал состоял из нескольких фамилий. Так, при переселении в Армавир группа хатукаевских черкесогаев состояла из 42 семейств, принадлежавших 13-и фамилиям: Каспаровым, Сеферовым, Кусиковым, Шахановым, Барциовым, Айвазовым, Назаровым, Изгимовым, Каплановым, Мосесовым и др. (*Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 9); гяурхаблцы состояли из 98 семейств, принадлежавших 21 фамилии: Джагуповы, Муратовы, Поповы, Гирагосовы, Шириновы, Табеловы, Кирьяковы, Аксентовы и др.; черкесогаи, обосновавшиеся в квартале егерухаевском, вначале состояли из 96 семейств, принадлежавших 28-и фамилиям: Алавердовы, Поповы, Шириновы, Дарчиновы, Кумшаевы, Твеловы, Кочевы, Исаковы, Маглесиевы и др. (там же, с. 12—14).

или около 1000 человек[3]. Это число со временем возросло, ибо и в последующие годы имели место факты поселения черкесов в Армавире[4]. Такая этно-культурная мозаичность населения Армавира в конкретных социально-политических условиях жизни в известной мере наложила отпечаток на процесс внутренней интеграции и консолидации, а также направление культурно-бытовых изменений.

Хозяйственный быт и материальная культура

В начальный период в хозяйственном быту населения различных кварталов отчетливо проступали своеобразные черты. Население хакубхабля в широких масштабах занималось полевыми земледельческими работами. Это вполне понятно, поскольку оно состояло в основном из выходцев с территории так называемых «демократических племен», среди которых земледельческая культура была довольно развита[5], а земледелие было престижным занятием. Население же других кварталов Армавира, преимущественно состоявшее из выходцев с территории «аристократических племен», во многом усвоившее традиции адыгского дворянства, не занималось земледелием. Больше того, хакубхабльцев они подвергали насмешкам в связи с их занятиями[6], подчеркивая свое пренебрежительное отношение к земледельческому труду. Земельные участки этих черкесогаев если и обрабатывались, то исключительно трудом зависимых черкесов[7]. Засвидетельствованы и случаи, когда земли черкесогаев сдавались в аренду «русским переселенцам»[8]. Но все же земледелие в хозяйственной жизни армавирцев в этот период не занимало важного места.

В земледелии пахотными орудиями были деревянный плуг и соха, типы которых имели распространение в данном регионе. А из земледельческих культур, видимо, под влиянием местных традиций, наибольшее распространение имело просо. На втором месте была культура пшеницы. В сводной таблице 1859 г. приводится следующие данные: армавирцы в год сеяли до 1000 четвер-

---

[3] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 97.

[4] Там же, с. 69.

[5] *В. К. Гарданов*, Общественный строй..., с. 79.

[6] Գ. Տէր-[illegible], [illegible] «Արարատ», 1915, с. 208.

[7] *И. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, № 10, с. 74—75; *его же*, Армавир, СГВ, 1853, № 17; Շահան Սիմոն, указ. соч., с 73 и др.

[8] Շահան Սիմոն, там же.

тей проса и до 800 четвертей пшеницы[9]. Сеяли также ячмень, кукурузу, рожь и овес[10].

Еще меньшее распространение у черкесогаев получило выращивание садовых[11], бахчевых и огородных культур. Из бахчевых культур выращивались арбуз и дыня, а из огородных—огурцы, капуста и картофель[12]. Источники определенным образом свидетельствуют, что земледельческие продукты шли лишь на внутренние потребности населения.

Скотоводство занимало несравненно больший удельный вес в комплексе хозяйства, нежели земледелие. Черкесогаи пригоняли с гор большие табуны лошадей, стада овец, буйволов и коров. Буйволов преимущественно держали для ведения земледельческих работ, используя в качестве тягловой силы, овец и коров—для получения мяса, молока, шерсти, часть которых шла на продажу, а лошадей—для верховой езды и продажи. По данным 1859 г. в Армавире черкесогаи держали 1500 лошадей, 15 000 овец, 5 720 голов крупного рогатого скота, из них 520 буйволов[13]. Лошади были преимущественно у богатых армавирцев, основное же население занималось разведением овец и крупного рогатого скота. Продажа скота на рынках Северного Кавказа приносила огромные прибыли черкесогаям.

Система ведения скотоводства характеризовалась целым рядом специфических черт, наиболее существенным из которых было почти круглогодичное пастбищное содержание скота на сезонных угодиях, приведшее к появлению временных поселений[14]. В них значительную часть года проживала часть членов наиболее состоятельных семей. Малоимущие же семьи, как правило, в течение года различные виды скота содержали на ближайших пастбищных угодиях, что не требовало временного переселения части семьи. Эти особенности ведения скотоводческого хозяйства наложили отпечаток на сложение некоторых культурно-бытовых явлений.

Царское правительство уже в период проживания черкесогаев на русской стороне Кубани одарило их значительными земельными участками. Последние становились собственностью всей черкесской общины. Лишь некоторые отдельные лица имели частные участки, полученные от правительства за те или

---

[9] ГАКК, фонд 774, оп. 1, д. 216, л. 45.

[10] Там же; *И. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, № 10, с. 74.

[11] Там же, с. 75.

[12] Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 156

[13] ГАКК, фонд 774, оп. 1, д. 216, л. 44 об.

[14] Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 158

иные заслуги. Обрабатываемая часть общинных земель распределялась по кварталам, а пастбищные участки не делились и находились в общинном пользовании[15]. Вся обрабатываемая земля находилась вне аула, при домах же не было ни садов, ни огородов. Экономическая общность населения квартала выражалась в том, что выделенная всему кварталу земля в дальнейшем не делилась на семейные участки, а обрабатывалась сообща, совместными усилиями.

Важным компонентом в комплексе хозяйственной деятельности черкесогаев в Армавире была торговля, в особенности меновая торговля с горцами[16]. С разнообразными товарами черкесогаи часто отправлялись в самые дальние адыгские аулы. Сохранялись торговые связи с различными городами Северного Кавказа. Постепенно складывались торговые сношения с населением соседних казачьих станиц.

В центре Армавира очень скоро появились десятки лавок[17], специальным царским указом предусматривались в ауле ежегодные ярмарки «для развития торговли во всем крае между реками Кубань и Лаба»[18]. Они начали функционировать с 1845 г. На ярмарки приезжали русские, черкесы, армяне из различных районов; предметом купли-продажи выступали скот и скотоводческие продукты, а также мед, воск, соль, хлопчатобумажные, шелковые и шерстяные ткани, различные металлические и иные изделия[19]. Торговля вначале была меновая.

В Армавире, как и в горах, ремесла не получили существенного развития, что было связано с целым рядом причин. Во-первых, как было показано в предыдущих главах, у этой группы населения не было развитых ремесленных навыков. Во-вторых, в условиях развитости торговых сношений черкесогаи без особых усилий приобретали нужные им предметы. Экономическая жизнь черкесогаев не была замкнутой, ввоз и продажа товаров широкого ассортимента фактически исключали настоятельную необходимость собственного ремесленного производства. Все же в этих условиях некоторые виды ремесел получили развитие, особенно это касается обработки скотоводческих продуктов, в частности, кожи.

С 60-х годов начались сдвиги в хозяйственном быту черкесогаев. Это было связано с вовлечением их во всероссийский ры-

---

[15] ГАКК, фонд 774, оп. 1, д. 216, л. 156; ПМА за 1976—1977 гг.

[16] *И. Иванов*. О кавказо-горских армянах. СГВ, № 10, с. 67.

[17] Там же, с. 74.

[18] ЦГИА АрмССР, фонд 1268, оп. 1, д. 623, лл. 11—12.

[19] *И. Иванов*, там же.

нок в связи с отменой крепостного права и развитием капиталистических отношений. В сложившихся новых условиях в Кубанском крае особое развитие получает торговое земледелие, основанное на зерновых культурах. По данным на 1892—1896 гг. запасы зерна на Северном Кавказе составляли 156 млн. фунтов, из которых 3/4 давала Кубанская область[20]. Это приводит к значительным изменениям и в землевладельческом хозяйстве черкесогаев. Начиная с 70-х годов XIX в. население Армавира в больших масштабах начинает выращивать земледельческие культуры. В земледелии начинают использовать несравненно более совершенные орудия заводского производства. Сокращаются пастбища и на обширных территориях выращиваются различные зерновые культуры. Большой размах получает также культивирование подсолнечника, в связи с изготовлением из него растительного масла. Уже в 1911—1916 гг. в южных районах Кубанской области общее количество урожая подсолнуха составляло 11.000.000 пудов, из которых только в Армавире—3.981.860 пудов[21].

С 70-х годов XIX в. в связи с интенсивным распространением земледелия скотоводство стало постепенно сокращаться и приобретать подсобный характер. В этот период, подобно казакам, лошадей черкесогаи стали употреблять и как тягловую силу, поэтому прежний их удельный вес в торговле резко уменьшился. В 1881 г. в Армавире снизилось число лошадей, овец и коз, а число крупного рогатого скота повысилось[22], ибо эта отрасль скотоводства в наибольшей степени приспособлена к стационарному содержанию в условиях оседлого земледелия.

С развитием капиталистических отношений замечаются большие перемены и в области торговли. Помимо скота, в масштабе края немаловажное значение приобретает также вывоз зерновых культур и подсолнечника. Развивается обрабатывающая промышленность, открываются маслобойни для обработки подсолнечника, водяные и ветряные мельницы. В отчете начальника Кубанской области отмечено, что в 1880 г. в Армавире насчитывалось 4 кузницы[23]. В городе были также шорники, мастера обувного дела, красильщики и т. д. Более или менее значитель-

---

[20] *А. В. Фадеев*, Вовлечение Северного Кавказа в экономическую систему пореформенной России, «История СССР», 1959, № 6, с. 52.

[21] «Промышленно-торговое значение Армавира», см. «Доклад биржевского комитета о деятельности армавирской товарной биржи в 1923—1924 операционном году», Армавир, 1925.

[22] «Памятная книжка Кубанской области», Екатеринодар, 1881, с. 32—33.

[23] Там же.

ных успехов достигли вязание, пошив одежды, обуви и, особенно, изготовление бурок.

Проведение в 1875 г. Владикавказской железной дороги пробуждает производительные силы всего края. Армавир становится одним из главных центров Северного Кавказа в развитии промышленности и торговли. Армавирские промышленники открывают свои филиалы во многих крупных городах Северного Кавказа. Армавир быстро втягивается во всероссийский рынок, а через него и в мировой. Появляются фирмы с многомиллионными оборотами, строятся заводы, фабрики, ежегодно открываются новые магазины[24].

Особенности хозяйственного быта черкесогаев, динамика которых нами была прослежена на материалах 1830—1900-х гг., отчетливо проявляются и на целом ряде элементов материальной культуры. С этой точки зрения особый интерес представляет структура поселенческого комплекса армянского аула—Армавира.

Место этого поселения, с точки зрения обороны, было выбрано очень удачно. С двух сторон аула граничили воды Кубани и Урупа. Непосредственно за рекой Кубань был расположен густой лес, где черкесогаи в случае опасности скрывали свои семьи и имущество[25]. Показательно, что поселения, расположенные близ лесов или же в лесных чащах, были характерны для черкесов, находивших в лесах убежище в случае необходимости[26]. С двух других сторон Армавир сравнительно был доступен для возможного нападения, почему и здесь были вырыты большие рвы, защищавшие поселение. Сравнительно полное описание Армавира первых двух десятилетий дал И. Иванов: «Армавир раскинут довольно живописно на левом берегу реки Кубани. Он представляет из себя вид параллелограмма, окружен глубоким

---

[24] Уже в 1913 г. число промышленных предприятий в Армавире было значительным для того времени. Так, паровых мельниц было 3, водяных—4, кирпичных заводов—18, маслобоен—8, бочарен—9, винных подвалов—24, амбаров зерновых культур—22, фабрик обработки хлопка—3, фабрик поташа—2, мыловаренных заводов—6, заводов по производству чугуна—6, а также фабрик и заводов по производству стекла, веревок, пива, табака, свечей и др. Не удивительно, что к этому времени в Армавире действовали 740 торговых домов и магазинов. Армавир имел 5 отделений частных банков, 2 местных банка и казначейство (все данные приводятся по книге *Шаана Симона*, с. 98—99). Լ. Ա. Պողոսյան. *Արմավիրի հայկական գաղթավայրի առևտրա-տնտեսական կյանքը (1839—1917թթ)*, *ՊԲՀ*, *1976*, № 2, с. 140.

[25] Շահան Սիմոն, указ. соч., с. 66.

[26] *М. Меретуков*, указ. соч., с. 39.

разом, имеет четверо ворот, из которых одни, обращенные на север, ведут на небольшой полуостров, образуемый р. Кубанью. Полуостров этот имеет в окружности до полутора версты и назначен армавирцами для сохранения своего имущества, жен и детей в случае нападения на их аул горцев»[27].

Внутри поселения четко выделялись границы между четырьмя основными кварталами. Внутри кварталов дома тесно примыкали друг к другу, так что образовывали компактно-слитную форму. Хотя источники не оставили прямых указаний относительно местоположений четырех ворот, связывающих Армавир с внешним миром, однако имеющиеся описания все же позволяют предполагать, что каждый из названных кварталов имел свои ворота, что органически вписывается в структуру населения Армавира. В центре поселения располагались торговые, общественные и культовые объекты, соединявшие внутреннюю жизнь населения различных кварталов и создававших реальные предпосылки для сложения целостности и единства поселения.

Наиболее распространенным типом жилища черкесогаев в Армавире был длинный дом, состоявший обычно из трех комнат. Дома, как правило, были легкие, стены плетеные, смазанные глиной и известью, т. е. представляли собой классический вариант турлучных домов. Крыши чаще были двускатные, крытые камышом и соломой, причем их края перекрывали боковые и торцовые стены так, что образовывали навес вокруг дома. Окон не было, свет проникал через дверь. Пол был обмазан сверху глиной, перемешанной с навозом. Внутри дом делился на мужскую и женскую половины. В последней обычно жили дети. В центре средней комнаты помещался очаг. У черкесогаев, как и у черкесов, очаг был открытым, под плетеным дымарем. Место очага обычно делалось несколько приподнятым, и над очагом на железной цепи висел медный котел. В отличие от черкесов, у которых обычно было два очага—отдельно в мужской и женской половинах, примыкавших к наружной боковой или к внутренней перегородке[28], у черкесогаев был только один очаг, и он располагался в центре средней комнаты.

Двор был большой и делился на две части. Одна из них предназначалась для ночного содержания скота, когда скот пригоняли с пастбищ в поселение. В этой части двора было и крытое помещение для молодняка крупного рогатого скота. В нем,

[27] *Н. Иванов*, О кавказо-горских армянах. СГВ, № 10, с. 73.

[28] *А. А. Миллер*, Черкесские постройки, «Материалы по этнографии России», т. II, СПб, 1914, с. 67, 70.

как правило, спал один из членов семьи, присматривавший за ним. Здесь же, поблизости, располагалась и конюшня, размеры которой варьировались в зависимости от состоятельности хозяйства. Обычно эта часть двора со всеми подсобными скотными помещениями и отделениями примыкала к мужской половине дома.

Во второй части двора, примыкавшей к женской половине дома, помещались амбары для хранения земледельческих продуктов, пекарня и курятник. В этой части двора отдельно строилась также и кухня. Как и весь дом, эти постройки также были турлучными—плетеная основа обмазывалась глиной и навозом.

В глубине двора возводился отдельный небольшой однокомнатный дом, нередко с маленьким двориком, обнесенным плетнем, предназначенный для гостей—«hьакIэш» («дом для гостей»), т. е. кунацкая. Показательно, что впоследствии, когда стали возводить большие дома, уже не строили специальные кунацкие, а просто одна из комнат в доме превращалась в гостевую и также называлась «hьакIэш».

Наиболее состоятельные семьи, в структуру которых входило несколько семейных пар, возводили во дворе не один, а несколько отдельных домов, предназначенных для каждой из них. А те черкесогайские хозяйства, которые имели определенное количество невольников, имели специальные для них жилые помещения. Весь этот комплекс в совокупности у черкесогаев назывался «унэшхуо», что по-черкесски означает *большой дом*.

Полевые этнографические материалы выявляют определенную закономерность в бытовой культуре черкесогаев. Дома, скотные постройки, кухни и амбары строили исключительно мужчины, а вот пекарни, курятники и особенно очаг—женщины. Они же обмазывали глиной все постройки. Эта закономерность отражает известную специализацию в домашнем быту черкесогаев.

Убранство комнат было очень простым. В мужской и женской половинах было несколько деревянных кроватей—тахтов, покрытых войлочными ковриками. В средней комнате ставились небольшой стол и полки, куда клали постельные принадлежности и посуду. У очага ставилась низкая кровать с поручнями, на которую обычно садились старики, и это место считалось особо почетным. Весь пол в комнатах был выстлан циновками. Утварь, ставившаяся на полки, в первое время была преимущественно глиняной, деревянной и металлической. Впоследствии в повседневный обиход широко вошла также стеклянная и фарфоровая посуда. В богатых домах использовали позолоченную посуду и посуду из серебра.

Коренные изменения, последовавшие во второй половине XIX в., отразились и в комплексе жилища. В Армавире появляются большие кирпичные постройки. В 70—80 гг. это были гостиницы, клубы, магазины, чайные. Вскоре появились и жилые дома. Классик армянской литературы Александр Ширванзаде, будучи в 1895 г. проездом в Армавире, писал: «Это большое село со своими широкими улицами, красивыми домами и богатыми магазинами может соревноваться с любым городом Кавказа»[29]. Инновационные процессы коснулись и многих черт домашнего быта: постепенно изживало деление на мужскую и женскую половины, появилась новая меблировка, покупная фабричная посуда, традиционный очаг был заменен русской печью.

Результатом всех этих процессов было преобразование быта армавирских черкесогаев. Наиболее существенным из них было то, что городской быт стал превалирующим, многие черты прежнего сельского быта, связанные с земледельческо-скотоводческим трудом, отступили, взамен сложились черты типичного торгово-промышленного характера.

Эти данные подтверждаются и на примере других элементов материальной культуры. Если еще в первой половине XIX в. для черкесогаев были характерны многие элементы черкесского национального костюма, в особенности у мужчин, то уже с 70-х годов прошлого столетия, в связи с вышеотмеченными процессами, довольно интенсивно среди мужчин стала распространяться так называемая европейская мужская одежда. Сначала она вошла в быт состоятельных черкесогаев, но вскоре стала характерной одеждой для различных социальных и возрастных групп. В первое время эта форма одежды считалась парадной-выходной, и дома продолжали носить одежду черкесского типа, однако к началу 90-х годов европейская одежда широко вошла и в домашнюю обстановку.

Несколько иначе шла эволюция женской одежды. Преобладающая часть женщин носила белую рубаху, доходившую до пят, присборенную на плечах, с длинными рукавами, и узкие длинные штаны, которые вверху и внизу завязывались учкурами (тонкими шерстяными плетеными шнурами). Поверх рубахи надевали длинную кофту, которая на груди имела складки и застегивалась на мелкие многочисленные пуговицы (иногда число пуговиц доходило до 20-ти). Девушки носили простые платья и шаровары обычно из хлопчатобумажной ткани. Голову повязывали маленьким тонким платком, что, однако, было не обязатель-

---

[29] Ա. Շիրվանզադե, Նամակներ Հյուսիսից, Երկերի ժողովածու, հ. 9, Երևան, 1961, с. 89.

но. Молодые обычно ходили с непокрытой головой. Из традиционного черкесского костюма бытовала кожаная или сафьяновая обувь. Праздничная одежда черкесогаек по покрою мало чем отличалась от повседневной, но шилась она из лучшей ткани — шелковой и шерстяной. Знаменитые традиционные черкесские нарядные костюмы с золотыми нашивками, разрезами, украшениями, а также сложные головные уборы, по-видимому распространенные еще в середине XIX в., ко второй половине столетия почти вышли из употребления. Как и у мужчин, среди женщин также стали широко распространяться европейские формы одежды. Однако этнографический материал определенным образом выявляет некоторую замедленность проникновения элементов европейского костюма в женскую одежду. Возможно, это объясняется не только значительной социально-имущественной дифференциацией, существовавшей внутри черкесогаев, но и не столь резкой разницей между отдельными элементами европейского и традиционного женского костюма.

По сравнению с другими элементами материальной культуры система питания черкесогаев отличалась наибольшей устойчивостью своего компонентного состава. Многое из того, что готовилось в доме, соответствовало традициям черкесской кухни. Показательно, что в начальный период в пище черкесогаев преобладали мясные и молочные продукты. Готовили кислое молоко, масло, разные виды сыров, творог и др. Черкесогаи равным образом употребляли баранину, говядину, конину (мясо объезженной лошади не употребляли). Мясо обычно варилось, а на зиму коптилось. К столу подавали различные соусы с кислым молоком, чесноком, бульоном и т. д. Готовили молочные супы на кукурузной или пшеничной муке, хлеба же употребляли сравнительно мало, вместо него обычно готовили пасту (пIастэ) — густую просяную кашу, подавая ее со всеми блюдами. Со второй половины XIX в., когда несравненно более значительными стали масштабы ведения земледельческого хозяйства, удельный вес земледельческих продуктов в системе питания несколько возрос. Стали в большем количестве и чаще употреблять кукурузные и пшеничные лепешки — «маджодж»[30]. Любимыми блюдами черкесогаев были «четлыпш» (курятина с пшеничным и чесночным соусом) и «лелепш» (баранина с чесночным острым соусом).

---

[30] Кукурузную муку засыпали в кипяченую воду или молоко и оставляли на огне до образования густой массы. Затем добавляли немного пшеничной муки, охлаждали, после чего массу раскатывали в тонкие слои и пекли.

Довольно разнообразными были сладости. Из них особенно принято было печь «губыд»: из слоеного теста делали тончайшие лепешки, накладываемые друг на друга, предварительно намазав маслом и накрошив сыром. Для приготовления губыда в каждом доме имелись маленькие низкие круглые столики. Готовили также «фабе-халюв»—густо сваренную крупную лапшу, поджаренную прежде на подсолнечном масле и смешанную с медом. «Фабе-халюв» в горячем виде обычно несколько жидковат, в остывшем же виде он обычно твердеет. Из пшеничной муки пекли и «шушук-курабье» и «адыгы-курабье», первый с сахаром, второй—с медом, а также жареные сдобные пышки с медом и др.

В период интенсивных межэтнических контактов в пищу черкесогаев проникают и блюда иноэтнического происхождения: русские щи, украинский борщ, калмыцкий чай и др. В результате переселения нахичеванских армян в Армавир черкесогаи научились различным способам приготовления халвы, армянских супов и др. Именно в этот период в их повседневную и традиционную пищу вошли «толма» и «гата», столь характерные для армян различных регионов[31].

Однако и в этот период все же заметно известное преобладание мясо-молочных продуктов, что, видимо, объясняется как устойчивостью традиционной системы питания вообще, так и престижным характером мясо-молочных продуктов в черкесской среде.

Подытоживая вышеизложенное, можно заключить, что в хозяйственном быту и материальной культуре черкесогаев рассматриваемого периода четко проступают две основные тенденции: первая из них знаменует процесс урбанизации, приведший к преобразованию быта черкесогаев, официальным проявлением которого явилось превращение села Армавир в город Армавир, имевшее место в 1913 г., вторая—процесс внутренней консолидации черкесогаев и известной интернационализации их культурно-бытового облика.

Общественно-семейный быт и духовная культура

Эволюционные процессы затронули и многие стороны общественно-семейного быта и духовной культуры черкесогаев, в которых они нашли свои специфические формы проявления.

После переселения в Армавир черкесогаи сохранили прежнюю форму и прежний орган управления, хотя в начальный период еще в значительной мере сохранялась внутриквартальная автономия. Шаан Симон сообщает, что каждый из кварталов

[31] ПМА за 1976—1977 гг.

имел свой общественный сход, на котором обсуждались и принимались решения по различным вопросам экономической и общественно-семейной жизни. Кроме того, каждый квартал имел по одному представителю в общесельском т'хамаде и даже своего священника в церкви. Более того, каждый квартал имел право постройки отдельной церкви для своего населения[32]. Но при всем этом, руководящим и самым влиятельным органом в Армавире был выборный всесельский т'хамада, который занимался существенными вопросами социо-нормативной жизни всей общины. В ауле существовал институт глашатаев-крикунов, причем в каждом квартале был свой глашатай—«hоу»[33], распространявший среди населения решения т'хамады, которые подлежали неукоснительному исполнению.

Демократический характер общественного устройства черкесогаев выражался в том, что наиболее важные решения т'хамады подлежали утверждению общественным собранием, состоявшим из глав всех фамилий поселения, да и решения т'хамады принимались, как правило, коллегиально.

С 1869 г. Армавир в качестве отдельной сельской единицы входил в один из пяти уездов Кубанской области—Баталпашинский. Это привело к тому, что т'хамада был заменен единоличной властью сельского старшины, который уже назначался уездной администрацией. Административные и судебные функции традиционной системы сельского управления также были отменены—суд стал самостоятельным органом. Однако армавирцам удалось сохранить существенные черты прежего управления, так как и судьи, и помощники старшины по-прежнему избирались ими по квартальному принципу; оставался и штат глашатаев.

В Армавире, в начальный период переселения, был живуч обычай кровной мести[34]. Попытки общественности, царской администрации, духовенства воспрепятствовать применению этого обычая, искоренить из жизни не увенчались особым успехом. Этот древний обычай, восходящий своими корнями еще к нормам обычного права первобытно-общинного строя, был столь живуч, что и в последующие десятилетия он по-прежнему применялся у черкесогаев.

Черкесогаи считали для себя честью умереть на поле боя. Раненый был всегда в центре внимания всей общины, в особенности молодежи. В доме, где находился раненый, собиралась мо-

---

32 Ճանան Միհրան., указ. соч., с. 91—92.

33 Ե. Ճանապեդ., указ. соч., с. 148.

34 Վ. Գրիգորյան, указ. соч., с. 80; *Н. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ: № 10, с. 91.

лодежь—девушки и парни. В доме все время устраивали шумное веселье, игры, пели и танцевали, чтобы не дать раненому впасть в уныние и чувствовать боль. Даже не давали заснуть[35], чтобы, согласно поверью, он не оказался под воздействием злых духов. Игры и танцы продолжались иногда несколько дней, пока не появлялись признаки выздоровления. Больной по мере сил участвовал в общем веселье, ибо для мужчины считалось постыдным выдать свои страдания.

Наиболее распространенной формой семьи у черкесогаев была малая семья. Сыновья после женитьбы, как правило, отделялись от отчего дома, строили отдельную саклю в своем же квартале. Однако у черкесогаев довольно живучи были традиции патриархального уклада, которые четко проявлялись как во внутрисемейных, так и в системе патронимических отношений. Патронимия у черкесогаев состояла из группы родственных семей, где авторитет самого старшего был весьма высок. Он решал вопросы самого различного характера внутри патронимии, а также представлял и защищал ее интересы вне ее пределов. В семье же все важнейшие вопросы решал старший в доме мужчина; он же был представителем семьи на общественных сходах. Важной частью черкесогайского общественного и семейного этикета было подчеркнуто уважительное отношение к старшим, в особенности к самым старшим членам семьи, патронимии. Независимо от пола старшие пользовались большим авторитетом. Когда кто-нибудь из старших входил в комнату, все вставали. Если это был мужчина, женщины и особенно молодые невестки удалялись на свою половину. Младшие не вмешивались в разговоры старших, часто в их присутствии не имели права садиться, прерывать их и т. д. Невестки и вовсе избегали старших, особенно мужчин, посторонних. Если этикет предписывал довольно строгое поведение для замужних женщин, то девушки пользовались относительной свободой. Они часто собирались то у одной, то у другой, устраивали вечеринки, куда приходили и парни. Правда, на таких вечеринках обычно присутствовали и взрослые, но все же здесь завязывались знакомства, возникали симпатии, объяснялись в любви. Если во время праздников молодой человек посещал семью молодой девушки, то родители последней оставляли их отдельно, чтобы не стеснять их.

Существовали две основные формы брака—сватовство и похищение. Молодой человек старался заполучить согласие своей избранницы либо при встрече с ней, либо через друга. В случае

[35] Վ. Գրիգորյան, указ. соч. с. 71.

положительного ответа, он ставил в известность своих родителей, которые посылали посредника в дом родителей будущей невесты. Получив согласие родителей, договаривались о размерах калыма, времени и месте предстоящего сватовства.

Но довольно часто среди черкесогаев прибегали к похищению, имевшему три основные формы: похищение вопреки воле девушки и ее родителей, похищение с согласия девушки и ее родителей, и третья форма—похищение только с согласия девушки[36]. В тех случаях, когда похищение осуществлялось вопреки согласию родителей, дело обычно кончалось тем, что жених вынужден был платить большой калым. Лишь в редких случаях родня могла вернуть девушку в отчий дом, но поскольку девушка в таких случаях считалась опозоренной, это служило поводом для кровной мести. Однако из этих трех форм наиболее распространенной все же было похищение с согласия девушки и ее родителей[37].

Свадьбу играли в доме жениха. Собирались родственники, соседи, друзья жениха и подруги невесты. Накрывали богатые столы, устраивали танцы и песни. Танцевали обычно парами, парень с девушкой, иногда две девушки, либо два парня вместе. Постепенно стали распространяться русские танцы, песни, а позже и элементы русской свадебной обрядности. В тостах и песнях звучала хвала невесте и жениху, воспевались трудолюбие, скромность, красота невесты, храбрость, сметливость и сила жениха. Вот пример одной из свадебных песен:

О, свадебная песня, песнь песней,
Счастливая свадебная песня о моей снохе,
Моя сноха сеет тыкву, и она обильно растет,
Своему соседу не скажет ни одного обидного слова.
Невестушка,—говорит наш старик-свекор,—когда
зовет тебя,

---

[36] Ср.: *Я. С. Смирнова*, К типологии обычаев умыкания (по материалам народов Северного и Западного Кавказа), «Проблемы типологии в этнографии», с. 265—269.

[37] Молодые заранее договаривались, назначали время и место свидания. Жених со своими друзьями приезжал за девушкой и с места свидания «умыкал» ее. Молодые люди увозили девушку с выстрелами и веселым шумом к одному из родственников жениха. Хотя в ее семье заранее знали, что умыкание должно состояться, но впоследствии делали вид, что для них это неожиданно и они совершенно не причастны к нему. Через несколько дней, внимая «уговорам» посредников, авторитетных лиц, зачастую и священников, родители молодых «мирились» и договаривались о свадьбе.

Полные нитками веретена дает тебе из рук,
Одной рукой взяла и связала (ткань—Г. А.) для
мужской чохи,
Рукоятка инструмента для вязанья сделана из золота.
Тот, на котором была одежда с золотым шитьем,
Взял тебя в невесты,
Живи долго с тем, кто взял тебя в жены.
Ты хорошо присмотри за престарелой матерью мужа
твоего,
Будь любимой невестой для сестры мужа твоего.
Какими ты нас узнала, такими мы и есть[38].

Брачный наряд невесты состоял из шелкового или шерстяного платья, круглой шапочки и черкесских украшений: серебряного пояса, браслетов, колец. Невесту наряжала одна из родственниц жениха[39].

В первую брачную ночь в комнате молодых оставляли сладости, чтобы жилось им сладко, и две горящие свечки. Если огарки от свеч оставались, их отдавали в церковь.

Со дня замужества свобода женщины сильно ограничивалась. Она не должна была выходить из дома даже к своим близким родственникам, избегала посторонних мужчин. Затворничество молодой женщины продолжалось до тех пор, пока ее родители не устраивали своей дочери прием, который совершался очень торжественно. Делались подарки членам новой семьи молодой, устраивали богатое угощение. С этого дня ей позволялось посещать дома своих родителей и ближайших родственников. Жизнь невестки входила в обычное русло лишь после того, как она рожала двух-трех детей, а если она была бездетной, то по истечении шести-семи лет.

Молодой женатый мужчина был несравненно более свободен в своих поступках. По обычаю в течение некоторого времени он должен был избегать только тестя. Определенного срока избегания здесь не было и тесть, как старший, волен был удлинить или сократить его. Обычно это кончалось тем, что тесть готовил богатый подарок для зятя, в большинстве случаев хорошо убранного коня и устраивал пышный обед, на который приглашались

---

[38] Письмо Г. Сефериана Ер. Шахазизу: Архив музея Искусства и литературы, фонд Ер. Шахазиза, оп. 2, отдел VII, № 43, с. 3 (на арм. яз.).

[39] *Н. Иванов* отмечает, что наряжал невесту посредник, что, однако, другими источниками не подтверждается. *Н. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, № 10, с. 90.

многие родственники[40]. Зять, в свою очередь, устраивал ответное угощение для тестя и родственников своей жены, а позже между ними завязывались обычные родственные отношения.

Специфические черты семейной обрядности проявлялись и в похоронно-поминальных обычаях и обрядах. Смерть, по представлениям черкесогаев, воспринималась как длительный сон, и это обстоятельство вызвало к жизни целый ряд обычаев, назначение которых было «разбудить спящего человека». Когда умирал человек, у черкесогаев было принято поднимать большой шум: били по деревянным доскам, трясли труп и т. д. Лишь убедившись в реальности смерти, начинали громко оплакивать покойника. Оплакивание продолжалось от трех до семи дней. Плакальщицы, близкие и родственницы покойного, царапали до крови свои лица и грудь, рвали на себе волосы, пели траурные песни, воспевая те или иные качества покойника. В песнях и причитаниях излагали эпизоды из его жизни. Мужчины же, которым по этикету предписывалась большая сдержанность чувств, не проливали слез, а наносили себе удары, оставлявшие заметные синяки[41].

При выносе покойника из дома, у дверей гроб несколько раз опускали и поднимали, что своеобразно символизировало факт прощания с ним.

Похороны исполнялись по требованиям христианской религии. С умершим, если это был мужчина, клали в могилу его воинские доспехи и оружие[42], различные виды пищевых продуктов[43], если же умирала женщина, то в могилу клали части одежды, украшения и различную снедь. Кроме того, для умилостивления души покойника, по повериям черкесогаев, особенно был принят убой любимого им животного, лучшие куски мяса которого клали на могилу. В течение первых трех дней после похорон посещали кладбище ранним утром до рассвета, брали с собой заранее испеченные пышки, которыми угощали прохожих[44]. Поминки устраивались также в седьмину, сороковину и годовщину смерти, не считая поминальных дней, предусмотренных церковным кален-

---

[40] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 119.

[41] *И. Иванов*, О кавказо-горских армянах, СГВ, № 12, с. 91

[42] Там же.

[43] **Շահան Սիմոն**, указ. соч., с. 75

[44] Эти пышки готовились из заранее приготовленных пшеничной муки и масла, которые хранились в специальном месте и не подлежали выносу во двор. Поэтому если по истечении трех дней оставалось какое-то количество масла и муки, предназначенных для пышек, то их обычно зарывали в землю.

дарем. Существовал предрассудок, согласно которому если кто-либо не устраивал поминок по умершим, то его могло постигнуть несчастье, мог быть неурожай и т. д.

С. Джалалянц сообщает о своеобразном ритуале, применяемом в дни поминок черкесогаями: в эти дни одежду покойника вешали на стену и во время угощения, в первую очередь, обливали ее вином, а затем пили сами, поминая его душу. Если же кто-либо умер на чужбине или пал на поле боя, и труп не был найден, то на кладбище рыли яму и зарывали наполненный землей белый мешок[45].

В похоронных обрядах черкесогаев, как показывают вышеприведенные материалы, тесно переплетались элементы христианских и языческих обрядов и обычаев. В этническом плане четко прослеживается и черкесское влияние; в результате сложился определенный синтетический похоронно-поминальный комплекс, в котором органически срослись явления этнического и конфессионального характера. Показательно, что христианское духовенство в течение долгого времени боролось против разных проявлений языческих верований и добилось того, что в 1871 г. по решению армавирского общества был запрещен целый ряд обрядов и обычаев нехристианского характера[46].

В общественно-семейной жизни черкесогаев соблюдались многие христианские праздники и посты. Самое примечательное в них то, что при абсолютном доминировании сугубо христианских явлений сохранились и отголоски армянского народного праздничного календаря. Так, во время празднования дня св. Саркиса (Сергия), в феврале месяце, девушки пекли соленые лепешки, ели их и верили, что во сне им приснится будущий жених. Молодые связывали со св. Саркисом свои удачи в любви и сочиняли песни о его храбрости, ловкости и красоте.

Во время Великого поста ниткой привязывали лук к потолку, втыкали в него семь перьев, и самый маленький ребенок каждую неделю доставал одно перо и выбрасывал. Во время пасхи, когда резали жертвенного барана, лук этот клали в пасть барана, затем выбрасывали.

В конце июля справляли праздник «Псмутж», во время которого люди обливали друг друга водой. Примечательно, что у армян именно в этот период, во время знаменитого праздника Вардавар, также происходило обливание водой. Возможно, здесь отголоски определенных генетических связей.

---

[45] Ս. Ջալալեանց, указ. соч., с. 454.

[46] Решение армавирского сельского общества об устранении некоторых вредных религиозных обычаев; см. ЦГИА АрмССР, фонд 52, оп. 2, д. 493.

Своеобразным был праздник св. Акоба (Якова), отмечавшийся в декабре месяце. В день праздника, по традиции, каждая семья должна была резать столько петухов, сколько мужчин было в семье, плюс еще одного петуха для св. Акоба. Однако число петухов должно было быть нечетным: если число мужчин вместе со св. Акобом было четным, то резали еще одного дополнительного петуха. Кровью петуха, приносимого в жертву св. Акобу, делали кресты на лицах детей, на двери курятника, на воротах дома. Мясо жертвенных петухов варили, затем толкли жир с чесноком, использовавшийся в качестве подливы. Ритуальное блюдо ели как члены семьи, так и соседи и родственники, которых надлежало угощать[47].

Праздник этот интересен тем, что о нем не упоминает ни один автор, который знал черкесогаев во время их проживания в горах, или же в первые годы переселения в Армавир. Впервые об этом празднике писал Шаан Симон в 1914 г.[48], но дал лишь краткое описание. Поскольку этот так называемый «петушиный праздник» существовал у новонахичеванских армян[49], то, видимо, надо полагать, что черкесогаи переняли его у них, уже после переселения, полагая, что это традиционный армянский праздник, желая тем самым приблизиться и приобщиться к армянской культуре. Это подтверждается и тем, что о «петушином празднике» у черкесогаев из черкесов знают лишь потомки бывших их крепостных, живших в Армавире в тесном соседстве с ними.

Столетия совместной жизни с черкесами оставили неизгладимые следы и на всей духовной культуре черкесогаев. Эти следы особенно явственно проступают в устном и музыкальном фольклоре черкесогаев, отличавшемся большим разнообразием и многогранностью. Под влиянием черкесского фольклора в черкесогайских песнях важное место уделялось нартским и черкесским народным героям, а также в специфических формах воспевались ловкость и мужество мужчин-богатырей, красота и нежность женщин. Многие черкесогайские поговорки, пословицы и загадки имеют свои сходные аналоги в черкесском фольклоре. В песнях звучали мотивы радости, скорби, воспевалась храбрость, были колыбельные песни, были и сюжетные песни, где рассказывалось о тех или иных событиях—боевых поединках, неудавшихся похищениях девушек и т. д. Есть песни, посвященные предкам, тем или иным святым.

---

[47] ПМА за 1976—1977 гг.

[48] Շահան Սիմոն, указ. соч., с. 79.

[49] Ե. Շահազիզ, Նոր Նախիջևան և Նորնախիջևանցիք, Թիֆլիս, 1903, с. 17.

С переселением в Армавир в черкесогайскую среду, наряду с элементами духовной культуры иноэтнических общностей, проникают и образцы армянского устного и музыкального народного творчества. Однако тексты и мотивы последних, так же как и язык армянских песен для черкесогаев был малопонятен, хотя в начальный период наблюдалась тяга к армянскому, что, несомненно, было результатом живучести исторических преданий относительно их армянского происхождения. Но специфические условия развития социально-экономической и культурной жизни на Северо-Западном Кавказе, а также осознание черкесогаями своей исторической обособленности и этно-культурного своеобразия быстро погасили эту тягу. Вместо этого весьма доступные русские песни и пляски интенсивно распространялись среди черкесогаев и исполнялись наряду с собственными. Чтобы составить представление о форме и содержании черкесогайского фольклора приведем в дословном переводе несколько примеров. В песне «Гесас» поется о гордой красивой девушке, которая отказывает всем женихам и остается старой девой:

Гесас, ты красивая и гордая, й-о!
Ты красивая и гордая,
Но бог нелюбезен.
Нелюбимая богом девушка
Остается долго сидеть, й-о!
Бедная девушка, которая осталась долго сидеть,
Несчастная.

Ты, любимая моя Гесас, й-о!
Гесас, ты красива и горда.
Если ты не сядешь на одну
Русскую лошадь,
Посадят тебя на забор, й-о!
Который тянется возле нашего дома.

Перед всеми, которые выходят,
Я не стою,
Есть только некоторые всадники,
Перед которыми я стою.

Единственного, кого люблю из всадников,
Я буду тебе о моем женихе рассказывать.

Парень, проживающий в Чемуи,
Есть мой любимый жених,
О, ты любимая моя Гесас!

Многие ровесники сочинили
О нем мою песню, й-о!
Кто это сочинил, он предсказатель
. . . .[50]

Иную сюжетную канву можно увидеть в другой песне:

Молодой белоногий конь Фере,
Тайно послал мне вестника.
Окно мое раскрыто,
У большой двери нет никого.
Вышла Атиф и мы пошли вместе,
Подходя к краю зловредного леса,
Раненая лесная птица вылетела,
Молодой конь Фере быстро повернул в сторону,
Ослабил узду лошади
Бедная Атиф погибла тут,
Обезумел от (любви к—Г. А.) Атиф.
Куда отнести тебя, ах!
Если отнесу тебя в мой дом,
Из-за чужого покойника не будут страдать.
Если отнесу тебя в ваш дом,
Братьев твоих много, они убьют меня.
Шелковую рубашку развевает ветер,
Если подниму тебя на верхушку дерева,
Лесные птицы съедят тебя,
Куда отнести тебя?![51]

По комментариям Ер. Шахазиза, которому текст песни передал черкесогай Овсеп Кусикян, содержание песни сводится к следующему: молодой пастух влюбился в девушку по имени Атиф, и, согласно обычаю, похитил ее. Когда они помчались через лес, из-за деревьев вылетела птица и напугала коня, который сбросил Атиф и она разбилась. Обезумевший от горя молодой пастух лег возле возлюбленной и в песне оплакивал ее смерть.

В песне содержится интересный с этнографической точки зрения материал. В ней засвидетельствованы обычаи похищения девушек, мести со стороны ее родни, отголоски о некогда существовавшем обычае класть труп покойника на ветки деревьев.

[50] Строк примерно аналогичного характера в песне еще несколько десятков. Подробнее см.: *K. Boyda*, Tscherkesische volkselieder aus Armavir, с. 341—342.

[51] Ե. Շահազիզ, указ. соч., приложение к с. 91.

У черкесогаев было очень много песен, где парень пел один куплет, а девушка тут же сочиняла ответный. Эти песни были в основном шуточного характера.

Твой отец, старик Лусагин,
Слеп одним глазом,
Он курит трубку
И сидит на одном чурбане.

Ответ: Ах, свои маленькие усики,
Крутишь ты прекрасно,
И если ты не возьмешь меня в жены,
Пустит он (отец?—Г. А.) в твой живот старую пулю[52].

Проживая в горах, черкесогаи сочинили много песен о христианских святых, хотя подлинное содержание этих песен ничего общего с христианством не имело. Но зато они давали моральное удовлетворение, воодушевляли, отражали представление о своей самобытности. Это были их песни, об их святых, об их жизни, об их устремлениях.

Одной из любимых песен была песня о св. Георгии.

Наш светлый святой питомец,
Свет очей наших, владыка наш задумался.
Место, где задумался он—гора,
Гора—место счастливое.
Золотой свой дом строишь ты,
И ставишь столб из драгоценного камня.
Борода сидящего внутри—как пламя.
Летишь ты как сокол,
Паришь наравне с облаками,
Бродящих злых[53] (?—Г. А.) видишь ты,
Видя злых, радуешься ты,
Ты задуваешь нам огонь.
Твой дядя по матери—Педжен,
Твоя родная красивая сестра—Сусарер,
Дядя по отцу—Колеа.
Конь твой цвета облака,
Цветная чуха—с короткими рукавами,
Быстро вращается
Не пройдя и одной грядки,
Тысячу раз ты перевоплощаешься.
Глаз коня твоего—как большая звезда,
Проходит мимо большого стрельца.
Не пройдя и одного сева
Семь раз перевоплощаешься ты[54].

---

[52] *К. Boyda*, указ. соч., с. 351.

[53] Написано неразборчиво.

[54] Ե. Ճանագիդ, указ соч., приложение к с. 109.

Судя по контексту, можно полагать, что здесь звучат мотивы из древнейшей песни об армянском языческом божестве Ваhагне. Возможно, это далекое воспоминание о некогда распространенном среди всех армян культе божества Ваhагна:

«У него были огонь-волосы,
Борода была из пламени,
А очи—словно два солнышка...»[55].

Эти строки можно сравнить с «Наш светлый святой питомец» и «Борода спящего внутри как пламя». Во всяком случае аналогия представляется чрезвычайно интересной в плане исторической и культурной преемственности.

По-своему интересна и песня о пресвятой деве Марии Богородице:

Ах Марнам ясноликая!
Лоно твое—как золото,
Цвет твой бел, как вата.
Стоя на море, молишься ты,
Бога-творца ты делаешь советником, о Мерим!
Безмолвная, безропотная луна—советница твоего
возлюбленного...
Тучная яловая корова—пища твоя,
Ты обитаешь по берегам больших текущих вод,
Светелка твоя—на морской поверхности.
Тех, кто стоит на земле,
Заставляешь поклоняться тебе[56].

Содержание песни дает повод думать, что эта песня была посвящена армянской богине воды, плодородия и материнства Анаит (ср.: Ты обитаешь по берегам больших текущих вод, светелка твоя—на морской поверхности), элементы культа которой впоследствии вошли в культ Марии Богородицы[57]. В период язычества у армян богине Анаит приносились в жертву специально выделенные коровы[58] (ср.: «Тучная яловая корова—пища твоя»).

---

[55] «Армянская классическая лирика», т. I, Ереван, 1977, с. 63 (перевод Н. Эмина).

[56] Գ. Սեֆերյան, указ. соч., с. 5.

[57] Կ. Մելիք-Փաշայան, *Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը*, Երևան, 1963, с. 138—155.

[58] Там же, с. 91—97.

Поговорки, пословицы, загадки черкесогаев касаются разных сторон жизни—семейной, общественной, хозяйственной. Были поговорки поучительные, повествующие и др. Например:

Не говори: мой конь не ударит копытом,
моя собака не кусается,
моя жена не ухаживает.
Если ты на одном и том же месте два раза
спотыкаешься, значит ты слеп,
Если же ты на тех же вещах два раза уступаешь,
значит ты игрушка.
Когда ты наряжаешь ребенка,
Наряжаешься и сам.
Когда работаешь, всегда съешь жареное мясо.
Тому, кто имеет железную крепость,
Не хватает одной железной иголки.
Маленькая голова, но высокий голос[59].

Если сопоставить мотивы устного народного творчества черкесогаев с аналогичными жанрами армянского фольклора, то обнаруживается интересная деталь: именно здесь, как ни в одной другой сфере культуры черкесогаев, прослеживается большая близость, а точнее преемственность традиций.

Аналогичные явления можно выявить и при изучении религиозных представлений и культов черкесогаев. При несомненном доминировании официального христианского монофизитского вероисповедания весьма живучи были обряды и обычаи языческого характера. Материал, который засвидетельствован в источниках, а также собран нами в период экспедиций, дает возможность представить здесь картину многообразия религиозных верований черкесогаев.

Черкесогаи верили в существование злых и добрых духов. Во время болезней и несчастий они обращались к знахарям, которые широко практиковали различные молитвы и заклинания, разнообразные магические приемы. Подобно черкесам, черкесогаи гадали на бараньей лопатке, вешали обглоданные кости на кольях ограды дома, загона[60], тем самым якобы ограждая людей и скот от всяких нежелательных явлений и обеспечивая благополучие. Этим же целям служили жертвоприношения общественного и семейного характера. Несколько раз в году, особенно в дни церковных праздников, собирали у населения деньги, покупали несколько бычков и баранов и резали во дворе церкви. Там

---

[59] *К. Doyda*, указ. соч., с. 357.
[60] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 132.

же варили мясо и раздавали по всем домам, якобы для обеспечения общего благополучия общества.

Общественные жертвоприношения делали и в период засухи. Жертвенное животное гнали на пахотные участки и там, вдали от села, при участии взрослого населения, в особенности мужчин, приносили в жертву, проливая кровь на ниву.

У черкесогаев засвидетельствовано несколько обрядов «вызывания дождя». Один из них заключался в том, что несколько пожилых черкесогаек, накинув на себя железные цепи, три раза обходили церковь, поливая водой землю и обливая прохожих[61].

Был также и другой обряд «вызывания» дождя. На холме собиралось несколько пожилых женщин. Одна из них несла с собой черного петуха, а все остальные шли вслед за ней, по кругу. В руках у замыкавшей цепочку женщины была надочажная цепь, которую она тащила по земле. Все они вполголоса произносили заклинания. Затем какому-либо мужчине давали резать черного петуха—нож трижды проводился по шее птицы. Варка мяса производилась женщинами и между ними же производился его дележ. Примечательно и то обстоятельство, что бульон разбрызгивался на землю, с мясом же, как правило, употреблялся не хлеб, а паста, изготавливаемая из пшеничной муки либо на молоке, либо на кипяченой воде[62].

Из практиковавшихся обрядов «вызывания» дождя, пожалуй, наиболее распространенным был следующий: две палки соединяли поперек, одевали в женское платье так, что получалось человекообразное чучело. Женщины и дети водили это чучело по дворам, где хозяева обливали водой всех участников обряда, и в особенности чучело. Обойдя таким образом все дворы поселения или квартала, направлялись к реке Кубань, куда и бросали чучело. У черкесогаев этот обряд был известен под названием «Ханцегуашь»[63]. И название, и сам характер действия сходен с черкесским[64]. Однако ареал распространения этого обряда охватывает обширную территорию не только на Северном Кавказе, но и на Южном. Более того, если сравнить вышеописанный обряд с обрядом «Нури-Нури», широко распространенным в самых различных историко-этнографических районах Армении.

[61] ПМА за 1978 г.

[62] ПМА за 1978 г.

[63] ПМА за 1976 г.

[64] *Л. Н. Лавров*, Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев, «Труды института этнографии», т. 51. М., 1959, с. 202.

то найдем поразительные сходства[65]. То же можно засвидетельствовать и в обрядах по «предотвращению» града. Черкесогаи бросали во двор железные предметы, нож, шомпол, топор, соль и др.[66]. У армян также выбрасывали во двор в указанных целях нож, топор, вообще железные предметы, в особенности треножник (*խաչերկաթ*).

Черкесогаи почитали деревья, пораженные молнией. В Армавире было три таких дерева. Вокруг стволов этих деревьев были обмотаны железные цепи, и в радиусе двух метров выставлены камни. Около одного из таких деревьев на длинной палке был выставлен череп человека, убитого молнией. Это место почиталось особо. К этим деревьям приходили в самых различных случаях, приводили жертвенных бычков, баранов, которых здесь же резали, варили и тут же устраивали ритуальную трапезу. Рога жертвенных животных клали под дерево[67]. Сюда люди приходили преимущественно в случае болезней. Они брались за цепь, молились, привязывали к веткам деревьев лоскутки одежды, нитки, оружие, веря, что вместе с этими предметами оставят здесь и свои болезни[68].

Интересно здесь отметить, что как дерево, пораженное молнией, так и человек, убитый ее ударом, считались священными у многих народов Кавказа, в том числе у армян[69] и черкесов[70].

Большой интерес представляет отношение черкесогаев к оспе. По их поверию, оспа наслана богом и лечение ее считалось грехом. Болезнь называлась «тхакъофышо», по-черкесски буквально «истощенный богом»[71]. В семье, где был больной оспой, по вечерам собиралась молодежь, устраивались игры, танцы, пение. Пели песни только об оспе, в которых хвалили божественного гостя, его могущество. Об этом красноречиво свидетельствует содержание песни об оспе:

---

[65] *Վ. Բդոյան, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972*, с. 490.

[66] ПМА за 1976—1977 гг.

[67] Е. Г. Вейденбаум свидетельствует, что у черкесов также в священных местах можно было видеть множество бараньих голов, оставшихся после жертвоприношений (см. *Е. Г. Вейденбаум*, Священные рощи и деревья у кавказских народов, «Известия Кавказского отдела Русского Географического общества», т. V, № 3, с. 155).

[68] ПМА за 1977 г.

[69] ПМА за 1976—1977 гг.

[70] *Я. С. Смирнова*, О некоторых религиозных пережитках у причерноморских адыгейцев, СЭ, 1963, № 6, с. 42; *Ксаверио Главани*, указ. соч., с. 157.

[71] Ե. Շահազիզ, указ. соч., с. 169—171.

Ханума хана—счастливая ханума,
Она пришла к нам сделать добро.
Причина твоего прихода—три жемчужины.
Эти три белые жемчужины по отдельности
Созревают друг над другом.
Созревание их радует человеческое сердце.
Ты владеешь болью, радующей сердце,
Ты—признак счастья для больного,
Ты—облегчение для больного,
Ты—князь князей.
Не знаешь ты князя, выше себя,
Будь быстрой болью, и быстро пройди,
Сыпь которого имеет цвет голубя,
Того, кто сдирает кожу с голубя и
. . . .[72]
Нами любимы три бусинки,
Все три бусинки по отдельности,
И каждая созревает отдельно,
И созревание приятно сердцу.
Ты владеешь болью, приятной сердцу.
Будь счастливой болью для больного,
Пусть рано заболеет, пусть рано поправится,
Пусть будет выздоровление с богом.
То, что скажет бог, лучше,
Доброта бога завидна.
Останемся завидным обществом,
Останемся с богом,
Слово божье—хорошо для нас.
Бог скор на благодеяние,
Завидна доброта бога.
Да останемся мы завидной семьей.
Если останемся, пусть будет корыто полно самса[73].
В котле полно вареного мяса.
Черный, низенький человек—молится
Неспособный говорить—поставщик.
Принес, поставил стол,
Длинноусый выходит.
Съел, не оставив ни мяса, ни костей,
Не дав ни кусочка другому.
Боль нашей семьи—счастье для нас.
Пришла ты для нас счастливой болью[74].

[72] Здесь не хватает одной строчки.

[73] Слово написано нечетко.

[74] Ф. Աbֆերյան, указ. соч., с. 2—3.

Этнографический материал свидетельствует о наличии многочисленных предрассудков, обычаев и обрядов, связанных с лечением оспы. По сообщению Е. Шахазиза, считалось что обязательно нужно было резать какое-либо животное, но мясо нельзя было варить в доме больного, а где-нибудь на стороне. Кроме того, запрещалось мыть полы, пользоваться мылом, мыть волосы, расчесываться, кроить, шить, супруги должны были спать врозь. Нельзя было здороваться руками с гостями, при их входе запрещалось вставать, так как считалось, что божественный гость—оспа—превыше их, и люди ничтожны перед ним. Гостя не следовало также угощать. Те, у которых дома не было больных, приходили навещать, приносили круглые лепешки из пшеничной муки. Приводили также кого-нибудь из своей семьи и он три раза кланялся больному, чтобы в своей семье оспы не было. Считалось принятым по понедельникам и пятницам в семье больного готовить небольшие угощения. Примечательно, что у черкесогаев «яйцо» противопоказано употреблять в этот период. Больше того, само слово «яйцо» было табуировано, в противном случае глаза больного даже могли ослепнуть. Мать больного все эти дни должна была одеваться в белое, не носить пояса. После выздоровления делали жертвоприношение. Жертвенным животным, вопреки всем представлениям, обязательно должна была быть самка. Особенно часто в жертву приносили курочку, не сносившую еще яиц. Следование всем этим предрассудкам, по мнению черкесогаев, обеспечивало благополучный исход болезни.

Весь комплекс приведенных материалов дает возможность заключить, что в целом в духовной культуре черкесогаев как бы сосуществовали, переплетались три основных слоя: один из них имел значительные аналогии с армянскими культурными традициями, другой—с черкесскими, а третий слой носил в себе отпечаток специфичности и своеобразия, если можно так выразиться, черкесогайского характера, тем самым отражая сущность черкесогайского феномена.

Основные направления этно-культурных процессов у черкесогаев

Со становлением и развитием Армавира—основного поселения черкесогаев после переселения с гор—постепенно происходило изменение в этническом составе его населения. Характер этого изменения носил на себе отпечаток всей этно-культурной и социально-экономической ситуации на Северо-Западном Кавказе рассматриваемого периода. В разные десятилетия интенсив-

ность притока тех или иных этнических групп в Армавире была неодинаковой. Сопоставительный анализ статистических данных показывает следующую динамику: если в 1876 г. число пришлого населения иноэтнического происхождения составляло 19% от общего числа, а в 1881 г.—23,7%, то в 1891 г. оно достигло 63%[75]. Это пришлое население было мозаично в аспекте этнического состава. Среди различных иноэтнических групп преобладали русские, затем собственно армяне, далее идут немцы, поляки и др.

Как сведения, содержащиеся в литературе, так и полевые материалы, собранные автором, позволяют определить, что армяне, прибывшие в Армавир, были выходцами из Восточной Армении, Грузии, т. е. различных областей Закавказья, а также из разных населенных пунктов Северного Кавказа, преимущественно Нового Нахичевана, Моздока, Кизляра, Новороссийска, Ставрополя, где армянское население составляло значительную часть. Показательно, что, например, уже в середине 1880-х годов только число нововахичеванских армян составляло примерно 200 человек[76]. К 1911 г. число армянского населения в Армавире уже достигло 2.680 человек[77]. Динамика русского населения такова: в 1859 г. их было 16[78], в 1876 г.—888[79], а в 1911 г. уже 32.983[80]. На этот же год число немцев было 2.854, поляков—208, татар—178, грузин—54, евреев—7, а временно проживавших иностранцев—380[81] (они, видимо, попали сюда по торговым делам). Самих же черкесогаев в 1911 г. было 5.200. В процентном выражении соотношение основных этнических групп в Армавире выглядит следующим образом: черкесогаи составляли примерно 11,7%, армяне—6%, а русские—74% от общего числа населения.

Сложение такого соотношения было результатом не только притока в Армавир новых поселенцев иноэтнического происхождения, но и оттока многих черкесогайских и черкесских семей. По данным на 1859 г., число переселившихся из Армавира в Новый Нахичеван черкесогаев составило 309, а в Моздок—129[82], причем показательно, что вместе с черкесогаями в этот период переселились и находившиеся в зависимости от них черкесы: в

---

[75] Филиал ГАККа в г. Армавире, фонд 1194а, д. 22, л. 52.

[76] «Նոր-Դար» 1884, № 173

[77] Филиал ГАККа в Армавире, фонд Р-1271, оп. 1, д. 12, л. 3.

[78] ГАКК, фонд 774, оп. 1, д. 216, л. 60.

[79] Филиал ГАККа в Армавире, фонд 1194а, д. 22, л. 52.

[80] Там же, фонд Р-1271, оп. 1, д. 12, л. 3.

[81] Там же.

[82] ГАКК, фонд 774, оп. 1, д. 216, л. 60.

Новый Нахичеван вместе с черкесогаями переселилось 95 черкесов, а в Моздок—53. И в последующие годы имели место аналогичные явления[83].

Особенно значительный отток черкесов из Армавира имел место после отмены крепостного права: многие черкесы выселились из Армавира и образовали отдельный аул на берегу реки Уруп—Урупский аул. Как свидетельствуют полевые этнографические материалы, собранные автором, оставшиеся в Армавире черкесы приняли христианство и пополнили состав черкесогаев. Именно поэтому в статистических данных на 1911 г. черкесы не упоминаются.

Таким образом, во второй половине XIX в. этнический состав Армавира становится очень пестрым, что наложило значительный отпечаток на характер межэтнических контактов. Взаимоотношения черкесогаев и черкесов отличались противоречивостью. В начальный период после основания Армавира отдельные группы черкесов пытались напасть на аул с целью грабежа. «Укрепленный и быстро растущий Армавир служил для черкесов соблазнительною приманкой, сулившей достаточную поживу разного рода добром. Сам наиб Мухаммед Амин неоднократно намеревался напасть... на богатый аул, «чтобы наказать вероломных черкесогаев...», а в сущности, чтобы обобрать богатых и предприимчивых соседей... Армавир три раза подвергался массовым нападениям горцев, но они разбились»[84].

Черкесогаи успешно защищались, но затем даже сами пытались напасть на черкесов. Напряженный характер взаимоотношений между ними продолжался примерно в течение двух десятилетий, затем, после принятия черкесами русского подданства, установились мирные торгово-экономические связи. Но все же здесь следует подчеркнуть, что и в период напряженных отношений имели место мирные сношения между черкесогаями и отдельными группами черкесов. Это проявлялось в том, что черкесогаи поднимались в горы в торговых целях, а некоторые черкесы в этот период даже поселялись в Армавире. Так, известно, что 20 махошевцев, спасаясь от притеснений Мухаммед Амина, поселились в Армавире, где жили в качестве гостей-кунаков[85].

Переселение армян в Армавир, а также интенсивные контакты черкесогаев с населением армянских поселений Северного Кавказа, возникший в среде армянской общественности интерес к черкесогаям оказали сильное влияние на этно-культурное раз-

---

[83] [illegible], указ. соч., с. 101.

[84] *Ф. А. Щербина*, указ. соч., с. 64.

[85] Там же, с. 65—67.

витие черкесогайского общества. В 1847 г. в Армавире открывается первая школа, где обучают и армянскому языку. В 1865 г. открываются еще две школы; молодежь посылают в армянскую Нерсисянскую школу в Тбилиси и в Эчмиадзин для обучения, охотно входят в хозяйственно-культурные контакты с новонахичеванскими[86], кизлярскими, моздокскими армянами. Благодаря всему этому в быту черкесогаев распространяются элементы армянской этнической культуры: некоторые блюда, праздники, обычаи и др. Так, из блюд и снеди вошли в быт «толма», «гата», «спас», из праздников, через новонахичеванских армян—празднование для св. Акоба, воспринимавшееся черкесогаями в качестве традиционного армянского праздника. В повседневный обиход проникают и утверждаются армянские слова, преимущественно церковного происхождения, как например, «жам» (церковь), «патараг» (литургия), «hангстаран» (кладбище), «аветаран» (евангелие), «дендер»—«тэртэр» (священник), «србазан» (преосвященный), «лусаворич» (просветитель), «аствац» (бог), «аствацацин» (богородица) и др.[87]

Церковь играла видную роль в установившихся связях черкесогаев с Арменией: она приобщила черкесогаев к «родине», «родной культуре». В церкви, которые были в Армавире, приходили не только черкесогаи, но и армяне, и это обстоятельство, несомненно, не только сближало различные группы армян друг с другом, но и в какой-то мере усиливало смутное осознание ими общности своего происхождения. Еще в начале нашего столетия, ведя службу в церкви на армянском языке, священники, как правило, тут же переводили текст проповеди на черкесский язык, чтобы она была доступна черкесогаям. Служители армавирских церквей способствовали распространению армянского языка, открытию школ среди черкесогаев и знакомству их с армянской культурой.

В 1889—1899 гг. в Армавире открывается филиал армянского благотворительного общества, которое уделяет большое внимание образованию детей, распространению армянского языка[88]. В официальных документах, прошениях и пр. черкесогаи стали подписываться и на армянском языке.

В этот период многие черкесогаи, имевшие черкесские по происхождению фамилии, видоизменяли их на армянский лад, либо с традиционно-армянским окончанием «ян», либо с тради-

---

[86] Ճանաճ Սիմոն, указ. соч., с. 79.

[87] Там же.

[88] «Կովկասյան Հայոց բարեգործական ընկերության Գործունեությունը 1881—1911», կազմեց Աս., Թիֆլիս, 1911, с. 191—196.

ционно-русским окончанием «ов»[89]. В связи с этим интересно следующее явление: даже после принятия новой фамилии несколько последующих поколений черкесогаев хорошо помнили прежние, черкесские фамилии своих предков.

Видоизменялись и личные имена. После крещения женщинам взамен прежних черкесогайских имен давали новые—христианские, которые черкесогаями воспринимались как армянские, хотя в действительности они были далеко не армянские, как, например, Анна, Варвара, Мария, Катерина и др. Черкесогаи же мужчины, помимо старых черкесских имен, получили и новые армянские имена. В официальных документах часто писались два имени. Так, в журналах армавирской армянской церкви часто встречаются Порох-Оваким, Шумаф-Мелкон, Нохапш-Саак, Палу-Акоб, Шрух-Барсег, Шумаф-Григор, Тутух-Барсег[90].

Однако здесь весьма важно обратить внимание на следующий момент: черкесогаи в период проживания в горах отличались известной обособленностью от всего адыгоязычного этнического массива, ибо, как таковые, они пользовались известной привилегированностью. И в новых условиях своей жизни также наблюдалось стремление черкесогаев к обособлению, но здесь уже от армян, поскольку принадлежность к черкесогайскому сословию давала определенные льготы. Известно, что права черкесогаев были приравнены к правам казачьего сословия: черкесогайские общества наделялись земельными участками и освобождались от налогов. Таковыми правами не пользовались, например, армяне и другие иноэтнические группы, которые, более того, должны были платить определенный налог самим черкесогаям, если проживали на их землях. В этих условиях естественно стремление черкесогаев к обособлению от армян и других, в целях сохранения своего социального статуса.

В этих условиях создавались благоприятные возможности для внутренней консолидации черкесогаев, для отмежевания и противопоставления своего социо-культурного «я» от армян и

---

[89] Например, прежняя фамилия нынешних Аракелянцев была Бальжийкъо. На основании того, что одного из предков в этой фамилии называли Арчель-Аркел-Аракел (в черкесском языке звук „к" часто превращается в „ч"), при изменении фамилии Бальжийкъо сменили на Аракелов, затем это русское окончание на „ов" было заменено армянским окончанием „янц" и уже фамилия Аракелов превратилась в Аракелянц. По имени предка Джентемира фамилия Гъагупоккъо была заменена фамилией Джентемиров (ПМА за 1976—1977гг.). Аналогичных примеров можно привести множество.

[90] ЦГИА АрмССР, Фонд 52, оп. 3, д. 34, лл. 34—38 (на арм. яз.).

других иноэтнических групп, обострения чувства «мы» и «они». Это проявляется, например, в предпочтении браков между собой, в сохранении локальной общности, в организации внутренней взаимопомощи в сфере экономической, общественной и семейной жизни и др. У черкесогаев, благодаря всему этому, постепенно складывалось качественно новое самосознание, именно то, что они «черкесогаи», что они отличны от всех остальных.

Черкесогаи приобретают определенный вес в различных сферах жизни на Северо-Западном Кавказе. Некоторые представители промышленно-торгового сословия имели магазины, гостиницы, частные дома, рестораны во многих крупных городах, в том числе и в Москве[51]. А удельный вес торгово-промышленных предприятий в самом Армавире, принадлежавших черкесогаям, был весьма высок, даже по данным на 1916 г., когда Армавир был уже городом. Так, в документах Армавирской городской управы содержатся сведения, согласно которым черкесогаям принадлежали два кирпичных завода, три мыловаренных завода, фабрика химических препаратов и мыльного порошка, две фабрики по производству ваты, табачная фабрика, фабрика кондитерских изделий, завод минеральных вод, мастерские по производству одежды, красильная фабрика, несколько пекарен, типография и многие другие[52]. Из черкесогаев уже в конце XIX в. выделилась и группа интеллигентов—адвокатов, врачей, учителей, духовных лиц, которые внесли большой вклад в дело организации образования, культурно-просветительных учреждений в Армавире—школ, гимназий, театров, клубов и пр.

Однако сложный синтез культур разных народностей, не до конца сложившаяся определенность этнической принадлежности черкесогаев, изменение социально-экономических условий жизни оказали сильное воздействие на весь их облик.

В целом этно-культурное развитие черкесогаев происходило в условиях наиболее тесного контакта с русским населением, которое, как уже было отмечено выше, в 1911 г. составляло абсолютное большинство в Армавире—из 44.500 человек 32.983 составляли русские. Если к этому добавить и то обстоятельство, что

[51] Некоторые из этих зданий сохранились и по сей день. Например, нынешняя гостиница «Кубань» в городе Краснодаре принадлежала Богорсуковым; здание польского посольства в Москве на улице Ал. Толстого было домом Тарасовых; им же принадлежало и нынешнее здание Комитета по физической культуре и спорту в Москве и др.

[52] Филиал ГАККа в Армавире, Армавирская городская управа, фонд 17, оп. 2, д. 1, сс. 43—47.

на всем Северном Кавказе и в административно-управленческой, и в торгово-промышленной сферах, и в культурной жизни преобладал русский язык и русский этнический элемент, то становится понятным, что в этих условиях происходило известное культурно-языковое сближение черкесогаев именно с русским населением. Элементы материальной и духовной культуры русских проникали в черкесогайскую среду. Армавирское черкесогайское промышленно-купеческое сословие в наибольшей мере интегрировалось с русским промышленно-торговым комплексом. Показательно, что в этот период широчайшее распространение получают русифицированные формы фамилий, как, например, Тарасов, Попов, Арсентьев, Давыдов, Богорсуков, Баронов, Джагупов, Тягупов, Кусиков, Твелов и многие другие. Русский язык проникает не только в сферу общественной жизни черкесогайского общества, но и в сферу семейного быта[93]. Уже в начале XX в. руководитель армянского церковного хора Армавира Шаан Симон высказывает мысль, что черкесогаи ориентируются на русскую культуру[94]. Черкесогайско-русские браки в начале века уже становятся частыми явлениями. Дальнейший процесс этнического самоутверждения черкесогаев постепенно ослаблялся, а этническое самосознание становилось менее определенным и более расплывчатым.

Вообще для черкесогаев была характерна противоречивость в определении своей этно-культурной принадлежности. В одном случае они называли себя черкесогаями и противопоставляли себя всем остальным этническим образованиям. В другом—они говорили о себе, как о черкесах, в особенности, когда речь шла о тех или иных культурных признаках, например, языке, пище, одежде и др. В третьем—говорили о себе, как об армянах, в особенности когда речь шла об их религиозных верованиях—вероисповедании. Такое явление было характерно не только для самих черкесогаев. Сплошь и рядом представители других этнических общностей называли их то черкесогаями, то черкесскими армянами, то армянами, то черкесами. Все это, несомненно, явилось результатом как сложности процесса формирования черкесогаев, так и мозаичности, а в известной мере, и противоречивости их этно-языково-культурной природы. Особенности развития черкесогайского общества заключались в том, что характер внутриконсолидационных процессов и межэтнических контактов не создали реальных предпосылок для сложения самостоятельной этнической общности, хотя тенденции, ведшие к этому, наблюда-

---

[93] Շահան Սիմոն, Հայերենի ուսուցումը չերքեզահայ երեխաներին, «[illegible]» 1911, № 215.

[94] Շահան Սիմոն, Արմավիրի քաղաքային երգեցիկ խմբի Հուշարձանը, с. 77.

лись довольно явственно. А события, последовавшие вслед за превращением Армавира в город, и вовсе не могли способствовать этому процессу. Черкесогаи, ставшие наряду с иными иноэтническими группами, горожанами, потеряли свои прежние привилегии, т. е. то, что ранее давало основание для некоторой обособленности, теперь почти исчезло. В результате в значительной степени ослабился процесс формирования органической целостности, сложения единства внутри черкесогаев. Однако, несмотря на все это, черкесогайский этно-культурный феномен и в последующие десятилетия функционировал, все более и более теряя свои специфические черты, растворяясь в иноэтнических общностях.

* * *

Подводя основные итоги историко-культурного изучения черкесогаев, можно сделать следующие выводы.

В XI—XII вв. на Северо-Западном Кавказе появилась группа армян, тепло встреченная гостеприимными горцами. Эта группа, по всей видимости состоявшая из воинов, очень скоро заняла высокое место в сословной иерархии адыгоязычных этнических общностей—их права были приравнены к правам черкесских уорков. Женившись на черкешенках, первые армяне расселились по значительной части территории исторической Черкесии. В адыгоязычной среде армяне, в известной мере, сохраняли свой военный потенциал, нередко участвуя в военных предприятиях местных князей, кроме этого, постепенно в широких масштабах стали заниматься торговлей. Исследование показало, что они сохранили некоторую свою обособленность, были свободны в решениях своих внутренних дел и постепенно вылились в некую этно-социальную категорию, на которую не распространялись обычные нормы социально-экономической жизни черкесов.

Число армян в дальнейшем пополнялось новыми группами, выходцами из самых разных мест—собственно Армении, Киликийской Армении, Малой Азии, Персии, Крыма и др. Эти новые переселенцы также распространялись среди различных адыгоязычных групп и приобретали статус первых армян.

Историко-этнографические материалы показали интенсивность контактов армян с черкесами в самых различных сферах жизни—экономической, общественной, семейной, культурно-бытовой, сопровождавшиеся часто установлением куначеских и аталыческих отношений, совокупное наличие которых способствовало усиленным интеграционным процессам. Дисперсность

расселенности армян, отсутствие постоянных связей с родиной, высокий процент межэтнических браков в процессе исторического функционирования привело к тому, что элементы черкесской культуры не только проникли во все сферы жизни, но и стали преобладающими. Характерная особенность этого процесса заключалась в том, что проживание отдельных групп армян среди различных адыгоязычных этнических общностей привело к формированию локальных подразделений, в соответствии с этнокультурными и диалектными подразделениями внутри адыгов.

Процесс языково-культурной трансформации армян, в определенном смысле, был одновременно и процессом их «черкесизации». Но высокий их социальный статус, а также приверженность к монофизитскому вероисповеданию привели не к полной «черкесизации», а к сложению нового феномена — черкесогайского. Другая сторона этого процесса заключалась в том, что наряду с армянами в процесс формирования черкесогаев были вовлечены и иноэтнические группы, прежде всего черкесы, в меньшей мере — греки, еще менее — татары и др. Сам факт распространенности межэтнических браков армян с черкесами объективно привел к появлению значительной группы людей с двойным этническим самосознанием — черкесоармянским или армяно-черкесским. А у потомков этих людей это самосознание не только утвердилось, но и вылилось в особо черкесогайское. Различные группы черкесов, «очеркешенных» греков и др. также влились в состав формирующегося черкесогайского феномена, чему способствовал высокий социальный статус черкесогаев, унаследовавших его от армян.

Формирование черкесогайской общности дает еще один весьма наглядный пример того, как социально-экономическое положение может играть определяющую роль в этно-культурном процессе.

Со второй четверти XIX в. черкесогаи группами покинули горы и перешли жить на русскую сторону Северо-Западного Кавказа. В новых осваиваемых районах сложились иные социально-политические и культурно-бытовые условия, наложившие свой отпечаток на всю дальнейшую судьбу черкесогайского населения, определив основные тенденции в их этно-культурном развитии.

Черкесогаи вступили здесь в интенсивные контакты с представителями различных иноэтнических общностей. Довольно широкие связи установились с армянами, проживавшими на Северо-Западном Кавказе, в том числе и в самом Армавире, а также с армянской интеллигенцией вообще. Этот процесс сопровождался определенным приобщением черкесогаев к армянскому этно-

культурному миру. Однако «арменизации» черкесогаев не получила сколько-нибудь значительного развития, что, помимо всего остального, объяснялось довольно значительными социально-экономическими привилегиями черкесогаев по сравнению как с армянами, так и другими иноэтническими группами Армавира. В начальный период эти привилегии, наоборот, цементировали внутреннее единство черкесогаев, способствуя сложению их органической социально-культурной целостности.

Но в целом этно-культурное развитие черкесогаев происходило в условиях наиболее тесного контакта с русским населением, которое составляло абсолютное большинство в Армавире. Если к этому добавить и то обстоятельство, что на Северном Кавказе и в административно-управленческой, и в торгово-промышленной сферах, и в культурной жизни преобладал русский язык и русский этнический элемент, то становится понятным, что в этих условиях происходило известное языково-культурное сближение черкесогаев именно с русским населением.

Бурно развивавшиеся капиталистические отношения, которые вносили в быт унифицированные и интернациональные элементы культуры, в свою очередь, нивелировали этно-культурные особенности черкесогаев.

Помимо этого, с преобразованием Армавира в город и исчезновением социально-экономических привилегий черкесогаев процесс их обособления и отмежевания от иноэтнических групп не получает дальнейшего развития. Процесс этнического самоутверждения черкесогаев постепенно ослабляется, а этническое самосознание становится менее определенным и более расплывчатым. Характер внутриконсолидационных процессов и межэтнических контактов не создал реальных предпосылок для сложения самостоятельной этнической общности, хотя явственно наблюдались тенденции, ведшие к этому.

Большая часть черкесогаев ныне живет в городах Армавире, Майкопе, Краснодаре[96]. Из аула Кошехабль, где недавно жило несколько черкесогайских семей, все переехали в Майкоп. Сюда же переехало много черкесогаев из аула Бжедухабль, где они жили вместе с черкесогреками. Примечательно, что в Бжедухаб-

[96] Из среды черкесогаев вышли видные деятели науки и культуры — М. Дангулов, известный хирург, главный врач Балтийского флота, погибший в годы блокады в Ленинграде; С. Дангулов, главный редактор журнала «Советская литература», писатель, автор многих книг; Б. Каспаров, писатель; М. Джентемиров, Герой социалистического труда, первый заместитель председателя Госстроя СССР.

ле живут и армяне. Однако черкесогаи аула не особенно общаются с ними. Они охотнее входят в контакты с черкесами и черкесогреками. Аналогичную картину можно выявить и по данным из других аулов. Если для черкесогаев, проживающих ныне в городах, характерны интернациональные черты облика с преимущественно русскими языково-культурными элементами, то у черкесогаев, продолжающих жить в аулах, еще можно встретить отдельные элементы традиционного быта.

Г. Х. САРКИСЯН

СПИСОК ПАРФЯНСКИХ АРШАКИДОВ В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Речь в настоящей статье пойдет о царском списке парфянских Аршакидов, бытующем в раннесредневековой армянской историографии. Он предстает перед нами в двух вариантах. Один из них находим в труде анонимного автора, известном в науке под названием «Начальной истории». Этот труд дошел до нас в составе исторического произведения армянского автора VII в. Себеоса, к которому он был ошибочно приложен в качестве вводной части. Имеющийся в ней список парфянских Аршакидов включает имена 12 царей и при каждом из них—количество лет правления. Общая сумма продолжительности династии равняется здесь 502 годам[1].

Второй вариант списка парфянских царей находим в «Истории Армении» Моисея Хоренского. Этот вариант включает 14 царей. Аршакидские цари перечислены в трех главах[2]. Кроме того, они появляются в труде по мере повествования о связанных с ними событиях. Нет сомнения, что перед нами полный перечень парфянских царей, каким его представлял Хоренский. Линия парфянских Аршакидов является одной из параллельных линий хронологической системы Хоренского и частыми синхронизирующими числовыми указаниями связана с линиями армянских Аршакидов и римских императоров, не говоря о том, что каждый правитель снабжен указанием количества лет его царствования.

Этот двоякий числовой материал дает возможность посредством перекрестной проверки исправить ошибки переписчиков, и такое исправление находит свое подтверждение также в разночтениях многочисленных рукописей «Истории Армении» Хорен-

---

[1] Պատմութիւն Սեբէոսի, Երևան, 1979, с. 54.

[2] Մովսէսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ Մ. Աբեղեան և Ս. Յարութիւնեանի, Տփղիս, 1913, II, 2, 65, 69.

ского, либо же в соответствующих данных его, опять-таки многочисленных, средневековых последователей[3].

В этом—преимущество варианта списка парфянских Аршакидов, представленного у Хоренского, по сравнению с вариантом Анонима, поскольку последний известен нам всего лишь по одной рукописи, так что нет материалов для корректирования ее возможных ошибок.

Следует оговорить, однако, что сказанное о филологической проверенности чисел списка Хоренского относится в полной мере только к 12-ти из 14-ти упоминающихся в нем царей, ибо первые два царя выступают у него еще до начала синхронизации. И здесь-то в числе лет правления второго царя в арменистике давно и настойчиво предлагается внести корректив, который ранее отвергался нами, но по мере дальнейших исследований оказался для нас убедительным и палеографически, и филологически, и с точки зрения общих закономерностей хронологической системы Хоренского. Здесь предлагается вместо цифры 26 читать 46. Ошибка возникла вследствие смешения графически весьма похожих друг на друга букв-цифр 20 (ի) и 40 (խ)[4]. С учетом этого корректива сумма лет правления парфянских Аршакидов в варианте Хоренского составляет 479 лет против 502 лет Анонима.

Оставив на время цифровые данные, обратимся к составу имен. Вот имена варианта Хоренского: Аршак, Арташес, Аршак, Аршакан, Аршанак, Аршез, Аршавир, Арташес, Дарех, Аршак, Арташес, Пероз, Валарш, Артаван. Список Анонима, если отвлечься от отсутствия в нем одного из Арташесов и Аршакана, отличается от списка Хоренского лишь тем, что против имени Аршанак последнего стоит имя Ашнаш, против же имени Аршез—имя Аршен. Весьма вероятно, что у Анонима это просто искаженные чтения тех же имен, что имеются у Хоренского, и у нас больше оснований исходить из состава имен последнего.

Итак, из 14 царей списка Хоренского трое носят имя Аршак, еще один—Аршакан, т. е. «Аршакович», «аршаковский», «Аршакид», и еще один—Аршанак, что, по-видимому, является ана-

---

[3] См. Գ. Խ. Սարգսյան, *Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» ժամանակագրական համակարգը*, Երևան, 1965, с. 12.

[4] См. *К. Патканов*, Материалы для армянского словаря, часть II, СПб, 1884, с. 57; Ստ. Մալխասյանց, *Հոդված «Մովսես Խորենացի. Հայոց պատմություն» գրքի*, Երևան, 1940, с. 349; Բագ. Առաքելյան, *Խորենացու պատմության ժամանակագրական սխալները վերականգնելու նոր փորձ*. ИФЖ, 1954, № 4, с. 206.

граммой «Аршакана». Словом, имена пяти царей можно свести к родовому имени Аршак. Еще два царя носят имена, свойственные парфянским Аршакидам—это Валарш, армянская форма иранского имени Валгаш (лат.-греч. Вологез), и Артаван. Остальные семь царей, составляющие половину списка, носят пять имен, не свойственных Аршакидам. Трое именуются Арташес и по одному—Дарех, Аршавир, Аршез и Пероз.

Бросается в глаза, что, кроме имени Пероз, остальные четыре—это имена ахеменидских царей. Арташес и Дарех—армянские формы имен Артаксеркс и Дарий. Они, однако, никак не связаны с этими греческими формами и заимствованы в доэллинистический период[5].

Аршавир—имя с иранской этимологией, зафиксировано, однако, только в армянском материале. В частности, в армянских переводах Библии и «Хроники» Евсевия (оба перевода сделаны в V в.) имя Аршавир выступает как эквивалент имени Ассуэрос, Ахашверош, т. е. Ксеркс, Хшайарша. Видимо, имя Аршавир заменило в армянской ономастике это отсутствовавшее в ней царское имя[6]. Трудно допустить, чтобы имя Ксеркс вообще никак не было представлено в армянской словесности.

Наконец, имя Аршез представляется любопытным гибридом персидской формы Варша (возможно, проникшим в армянскую среду через арамейский) и греческой формы этого же имени—Арсес (параллельная греческая форма—Оарс), которое также носил один из Ахеменидов[7].

Итак, можно констатировать, что в традиционном списке парфянских Аршакидов, принятом в раннесредневековой армянской историографии, имеются четыре имени ахеменидских царей (два из них отождествляются с абсолютной достоверностью и два—с большой долей вероятности). Эти четыре имени, притом, исчерпывают состав имен Дариевой ветви Ахеменидов: Дарий, Ксеркс, Артаксеркс, Арсес (или Оарс).

Наконец, еще одно имя нашего списка—Пероз, необычное для Аршакидов, встречается у Сасанидов. Однако сам Мовсей Хоренский отмечает, что это было лишь прозвище царя—«Побе-

---

[5] См. *Н. М. Дьяконов, К. Б. Старкова*, Надписи Арташеса (Арташеса I), царя Армении, ВДИ, 1955, № 3, с. 169 сл.; *А. Г. Периханян*, Арамейская надпись из Зангезура, ИФЖ, 1965, № 4, с. 118 сл.

[6] Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Ա, Երևան, 1942, с. 296; *F. Justi*, Iranisches Namenbuch, Marburg, 1885, с. 231; Դ. Ե. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966, էջ 117.

[7] Հր. Աճառյան, ՀԱԲ, Ա, с. 296, Դ. Ե. Սարգսյան, указ. соч., с. 116.

дитель», подлинным именем которого было Валагесос, т. е. опять-таки Вологес—Валгаш—Валарш.

Прежде чем продолжить, мне кажется необходимым соотнести полученную картину со сведениями о парфянских Аршакидах, бытовавшими в трех других словесностях, которые могли бы влиять или быть во взаимовлиянии с армянской культурной сферой.

Это, прежде всего, сама персидская словесность. Именно в ней, как известно, наблюдается явление, названное «парфянским (или аршакидским) пробелом». Этот пробел ясно вырисовывается, например, в «Шахнамэ», где Аршакидам уделено лишь 22 бейта, с указанием десятка царских имен, в большинстве не свойственных Аршакидам. Разумеется, в самой ткани поэмы неизбежно содержится масса парфянских элементов, но они не осознаются автором как парфянские[8].

Эта картина воспроизводит положение, существовавшее, вернее сложившееся, еще при Сасанидах, ибо материалы Фирдоуси—это сказания, записанные при Сасанидах, это—«Хватай-намак», содержание которого, кроме «Шахнамэ», передает еще целый ряд арабских или арабоязычных авторов X и более поздних веков. В качестве примера приведем список парфянских царей, имеющийся у Табари[9]: Ашк, Сабур, Джударэ, Бизан, Джударэ, Нарси, Хурмуз, Ардаван, Кисра, Валаш, Ардаван, с суммой продолжительностей их правлений в 266 лет, т. е. почти вдвое меньше исторического периода.

В наши намерения никак не входит комментирование этого «пробела», а лишь соотнесение списков указанной группы, на примере списка Табари, с армянским списком. Сходство между ними, помимо общего для обоих сокращения количества парфянских царей, исчерпывается тремя именами: первого—Ашк—Аршак, и двух заключительных—Балаш—Валарш и Ардаван—Артаван. Это, однако, неспецифическое сходство, т. е. не сходство таких черт, которые, расходясь с исторической действительностью, могли бы свидетельствовать о влиянии одного списка на другой. Здесь можно говорить о сходстве с исторической действительностью, ибо действительно первый царь династии именовался Аршаком, а два последних—Вологезом и Артабаном, таким образом, никак не доказывается генетическое родство списков.

Что же касается специфических черт списков, то они не обнаруживают сходства. В самом деле, если на армянский список

---

[8] *Th. Nöldeke*, Das iranisches Nationalepos, Zw. Auflage, Berl. u. Lpz., 1920, с. 7 сл.

[9] *Tārikh al-Tabarī*: I, al-Qahira, 1960, с. 5?0 сл.

Аршакидов наложились имена ахеменидских царей, то на список Табари, наоборот, имена сасанидских царей—Сабур, Нарси, Хурмуз. Можно поэтому утверждать, что армянский и персидский списки ахеменидских царей независимы друг от друга, гетерогенны, сформировались в различной среде.

Обратимся теперь ко второй—сирийской сфере, которая в принципе могла влиять и влияла на армянскую словесность. Здесь в отличие от персидской среды в трудах хронистов имеются элементы подлинной истории парфянских царей, начиная с конца I—начала II века н. э. и до падения династии в 226 г. Более отдаленные времена эти труды не затрагивают. Однако ни в оригинальной сирийской литературе, ни в хронографических трудах, находящихся в соответствующих разделах под сильнейшим влиянием греческой хронографии и, в частности, Евсевия Кесарийского, мы не найдем чего-либо похожего на хронологические ряды парфянских царей, которые могли бы как-либо повлиять на выработку обсуждаемого нами армянского списка[10].

Наконец, третья, наиболее активная среда—греко-римская, также не причастна к нашему списку, хотя бы потому, что парфянским Аршакидам в греческой хронологии не повезло—они не имели в ней своих хронологических рядов, какие имели в ней многие династии древности. В «Хронике» Евсевия, например, парфянские цари упоминаются считанное количество раз, притом лишь в связи с другими династическими линиями. Кстати, эти упоминания проникли в армянскую историографию и утилизированы как в труде Анонима, так и в труде Мовсеся Хоренского. Однако сфера действия этих сведений очерчивается совершенно четко, и она не затрагивает сущности обсуждаемого царского списка[11].

Больше повезло Аршакидам в античной повествовательной историографии, где имелись труды, посвященные их истории, из коих до нас дошел труд Помпея Трога, в сокращении Юстина. Однако наш список в жанровом отношении совершенно отличен от этого типа источников и не обнаруживает никаких следов их влияния.

Напрашивается вывод, что армянский список парфянских Аршакидов является продуктом местной армянской исторической традиции. В принципе такой вывод не может вызвать возражений, поскольку история древней Армении на многих своих этапах смыкалась, а порою весьма тесно переплеталась с историей

---

[10] Подробнее см. Գ. Խ. Սարգսյան, указ. соч., с. 96 сл.

[11] Там же, с. 100 сл.

Ирана, и одним из наиболее показательных периодов в этом отношении является именно парфянский. В I в. н. э. в Армении воцарилась ветвь Аршакидов, которая пережила основную парфянскую линию на целых два столетия и вполне могла донести парфянские традиции до V в.—века зарождения и расцвета раннесредневековой армянской историографии. Труды армянских историков V в. Агафангела, Фавста Бузанда, Егише, Лазаря Парбского и Моисея Хоренского по праву входят в состав главных источников по истории Ирана.

Однако на фоне этого основного положения следует попытаться найти и ту конкретную область армянской действительности (поскольку армяноязычная письменная историография отсутствовала), и те конкретные каналы, по которым отражение парфянской истории, передаваясь из века в век, попало в труды Моисея Хоренского и Анонима. Нужно также найти достаточно убедительное объяснение их основной особенности—факту наложения имен Ахеменидской династии на список Аршакидских царей.

На пути к этой цели бегло ознакомимся с представленными у тех же двух авторов, т. е. у Анонима и Хоренского, царскими списками армянских Аршакидов[12]. Чрезвычайный интерес этих списков или, вернее, как и в случае с парфянскими Аршакидами, этого двухвариантного списка для обсуждаемой темы состоит в том, что также и этот список является плодом, так сказать, контаминации, притом даже не двух, а трех династических рядов. В данном случае на список армянских Аршакидов наложилась предшествовавшая ей династия Арташесидов, со своими очень характерными, но чуждыми для Аршакидов именами—Тигран, Артавазд, Арташес, а также древнейшая армянская династия Оронтидов или Ервандаканов, со своими родовыми именами Ерванд и Аршам.

Итак, в двух всего царских списках раннесредневековой армянской историографии, скромно претендующих лишь на представление двух династий—Аршакидов парфянских и Аршакидов армянских, мы фактически сталкиваемся со своеобразным буке-

---

[12] *Պատմութիւն Սեբէոսի*, с. 54 сл. У Хоренского подобного перечня нет; имена армянских царей появляются по мере повествования об их деяниях. Однако список их и хронологию по Хоренаци составить нетрудно, ибо автор сопровождает имена царей конкретными числовыми указаниями, четко вводящими их в его хронологическую систему. Сводку этих указаний см. **Գ. Ե. Սարգսյան, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» ժամանակագրական համակարգը, Հավելված II.**

том из пяти династий—Ахеменидов, Ервандаканов, Арташесидов и двух Аршакидских.

Эта картина напоминает нам другую, аналогичную, зафиксированную, однако, уже не в повествовательных источниках, а в эпиграфических. В святилище Антиоха Коммагенского, возведенном им в I в. до н. э. на горе Немруд-даг и посвященном культу царя и его предков, Антиох представил своих царственных предков по отцовской и материнской линиям. По отцовской линии это Оронтиды (Ервандаканы), носящие в нескольких случаях родовое имя Ароанд (арм. Ерванд), и, далее, Ахемениды, представленные Дарием Гистаспом (другие имена не сохранились). По материнской линии это Селевкиды, которым предшествует еще Александр Македонский[13].

Таким образом, здесь в двух рядах перед нами букет из четырех династий, объединенных тем обстоятельством, что Антиох Коммагенский считал их своими предками, обожествлял их и пышно справлял их культ.

Возвращаясь на почву собственно Армении, следует заметить, что в эллинистический и аршакидский периоды культ династии и правящего царя процветал здесь не в меньшей степени, нежели в других государствах эллинистического мира и в Парфии[14]. Естественным при этом являлось коллекционирование знатных предков, с которым мы только что столкнулись на примере Антиоха Коммагенского. Армянские Аршакиды числили в ряду своих предков парфянских Аршакидов и возводили в ранг предков также своих предшественников на армянском престоле—Арташесидов и Ервандаканов. Что же касается Ахеменидов, то армянские Аршакиды могли претендовать на двойную с ними связь—как через парфянских Аршакидов, возводивших свое происхождение к Ахемениду Артаксерксу II, так и через Оронтидов, имевших, как известно, родственные связи с Ахеменидами[15].

Таким образом, если говорить об исходном пункте развития дошедших до нас списков, то мне он рисуется чем-то подобным тому, что зафиксировано в надписях Антиоха Коммагенского. Списки же в их сегодняшнем виде—это результат поздней обработки, в процессе которой и произошло смешение династий, их наложение друг на друга. Когда произошла эта обработка? На-

---

[13] *K. Humann und O. Puchstein.* Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, Textband. Berlin, 1890, с. 232—252.

[14] Ср. *Г. Х. Саркисян.* Обожествление и культ царей и царских предков в древней Армении. ВДИ, 1966, № 4, с. 3 сл.

[15] Ср. упомянутые выше надписи Антиоха Коммагенского, а также *Xen.*, Anab., III, 13 и др.; *Plut.* Artax., 27.

личие мало отличающихся двух вариантов списков у двух не зависимых друг от друга авторов—Моисея Хоренского и Анонима, свидетельствует о существовании в предшествующий период их общего источника. Этот источник, по ряду данных, может быть датирован IV в. и отождествлен, по некоторым указаниям обоих упомянутых авторов, с трудом летописца армянских аршакидских царей, сирийца по происхождению Мараба Мцурнийского[16]. Можно было бы сделать некоторые предположения об источниках и этого автора.

Однако не следует думать, что эта сравнительно поздняя обработка сводилась просто к сваливанию в кучу двух различных династий. Смысл этой обработки выявляется в упоминавшемся уже в начале числовом материале—неожиданно стройном и историчном, по крайней мере в части, касающейся парфянских царей. Смысл этой поздней обработки, можно сказать с уверенностью, уже не носил культового характера и заключался в создании на основе имеющегося материала возможно более полноценного списка именно парфянских Аршакидов для историографических целей.

Весь период правления этой династии, согласно данным списка—479 лет, распределен между 14 царями. Возникает вопрос, почему их так мало по сравнению с тремя десятками исторических царей—Аршакидов. Вывод о культовом происхождении списка дает возможность ответить на этот вопрос. Были, по-видимому, обожествлены не все цари, а лишь часть их, меньше половины, скажем, наиболее выдающиеся или, быть может, царствовавшие дольше других, либо же принцип выбора был какой-то другой.

С другой стороны, почему ахеменидские имена столь легко заменили имевшиеся, вероятно, первоначально в списке парфянские имена? Видимо, потому, что в первоначальном списке, кроме двух последних царей—Вологеза и Артабана—остальные были упомянуты лишь по родовому имени Аршак, что было принято вначале, как известно, и в Парфии. Следы этого, как было показано выше, явственно видны и в нынешнем составе списка, который сохранил пять случаев имени Аршак или его дериватов. При обработке автор, или редактор, по-видимому, попытался

---

[16] См. *Н. Марр*, О начальной истории Анонима, «Византийский временник», I, вып. 1, 1895, с. 293 сл.; *Н. Адонц*, «Начальная история Армении» у Себеоса в ее отношениях к трудам Моисея Хоренского и Фауста Византийского, ВВ, VIII, 1901, вып. 1—2, с. 96; *Я. А. Манандян*, Начальная история Армении Мар Абаса (к вопросу об источниках Себеоса, Моисея Хоренского и Прокопия Кесарийского), ПС, 1956, вып. 2 (64—65), с. 74 сл.

скрасить эту монотонность, прибегнув к наложению на список известных ему ахеменидских царских имен.

Обратимся теперь к распределению между 14 царями общего периода в 479 лет. Еще Гутшмид заметил, что имеются определенные соответствия между сроками правления парфянских царей армянского списка и сроками, устанавливаемыми в науке на основе нумизматических данных и других материалов[17]. Однако конкретных шагов по отождествлению Гутшмид не предпринимал. Маркварт попытался сделать это, однако пошел, по моему мнению, по ложному пути, отбросив филологически выверенные данные Мовсеся Хоренского и взяв за основу менее надежный вариант Анонима; успеха он не добился[18].

Меж тем, сличение цифровых данных Хоренского с принятой ныне в науке хронологией парфянских Аршакидов выявляет любопытнейшую картину, уже, как сказано, отмеченную в общем виде Гутшмидом,—сроки царствования царей армянского списка весьма регулярно, иногда с небольшим расхождением, соответствуют срокам, принятым в науке, с той особенностью, что в ряде случаев в одно царствование армянского списка укладывается более одного исторического царствования, что естественно при сокращенном общем количестве царей армянского списка.

Необходимо подчеркнуть, что эти соответствия наблюдаются в том случае, если начало династии полагать в 248/7 г. до н. э., как считали сами парфяне, начиная отсюда свою особую, аршакидскую эру, и нарушается, если начать счет с 252/1 г. до н. э., которого придерживается сам Хоренский в своей хронологической системе, следуя греческой традиции (250 г. до н. э.). Возникающий разрыв он ликвидирует добавлением четырех-пяти лишних лет к сумме лет правления династии и завершает его правильно—в 226/7 году. Это противоречие, возникшее из факта использования им двух разнородных источников, из коих один—греческий, другой же—местный, условно могущий быть названным «аршакидским источником», особенно красноречиво: оно с непреложностью свидетельствует о действительном существовании этого «аршакидского источника».

---

[17] A. *Gutschmid*, Ueber die Glaubwürdigkeit der armenischen Geschichte des Moses von Khoren, „Veröff. d. Königl. Sächs. Gesellschaft der Wiss., Philos.—hist. Klasse", Bd. XXIII. 1876.

[18] *J. Marquart*, Beiträge zur Geschichte und Sage von Eran. Die Listen der eranischen und armenischen Arsakiden bei Mar Abas und Ps.-Moses Xorenaci, „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", 1895, n. 49.

Представленная ниже в левой части сопоставительной таблицы хронология парфянских Аршакидов является, так сказать, «последним словом науки», будучи составлена крупным знатоком хронологии древнего мира, американским ученым Э. И. Бикерманом[19], использовавшим достижения новейших работ специалистов, основывающих свои расчеты преимущественно на нумизматических данных. Тем не менее хронология эта очень зыбка, в ряде пунктов весьма приблизительна и гипотетична, чему содействует еще осложненность истории Парфии нередкими случаями параллельных правлений двух или более царей, претендовавших, однако же, на единоличную власть.

При ознакомлении с таблицей нужно учесть следующее.

1. Даты правления парфянских царей по Мовсесу Хоренскому следует сравнивать с крайними датами соответствующих групп царей (на которые для удобства читателя разделен хронологический ряд, в остальном точно повторяющий список Э. И. Бикермана); иногда, при наложении друг на друга двух правлений, даты Хоренского надо сравнивать с крайними датами соседних групп (например, дату начала правления Дареха—с датой конца правления Вардана I).

2. Имена царей списка Мовсеса Хоренского в таблице поставлены против имен тех парфянских царей, которым они, по-видимому, соответствуют исторически.

3. При учете сказанного в п. 1, расхождения в датах составляют максимум ±2 года, за исключением двух случаев. Даты конца правления Аршака II и начала правления Аршакана расходятся с научной хронологией на 5—6 лет. Даты конца правления Валарша и начала правления Артавана трудно приурочить к датам научной хронологии; при нашем обычном подходе разница здесь также составляет 5—6 лет. Однако не исключено, что этот подход здесь не применим и требуется какой-то другой. Дело в том, что эта пара правителей в «Истории» Хоренского лишена той доли условности и абстрактности, которая свойственна в ней предшествующим парфянским царям, и в достаточной мере конкретно-исторична. Исходя из этого мы отказались от попытки выделить для каждого из них отдельную группу в левой стороне таблицы.

4. Данные Мовсеса Хоренского (приведенные в скобках) внесены в таблицу в филологически выверенном виде. Речь, помимо уже упоминавшегося исправления числа лет правления Арташеса I—46, вместо 26,—относится к числу лет Аршанака—32, вмес-

---

[19] *Э. Бикерман*, Хронология древнего мира. Ближний Восток и античность, М., 1975, с. 196 *сл.*

то 31,—и Аршака III—17, вместо 19[20]. В вопросе количества лет правления Аршеза следует отказаться от исправления и вернуться к сохранившемуся в рукописях числу 20. В связи с приведенными в таблице сопоставлениями возникают новые соображения по поводу числа 31, характеризующего в наличных рукописях количество лет Артавана. Оно, правда, не укладывается в хронологическую систему самого Хоренского и поэтому, а также и на основе других данных, было исправлено исследователями на 36, чего и следует продолжать придерживаться. Однако, с другой стороны, число 31 локально ликвидирует упоминавшееся противоречие, возникшее вследствие использования Хоренским двух разнородных источников—греческого и «аршакидского», ибо практически уравнивает сумму лет правления династии парфянских Аршакидов с соответствующей суммой научной хронологии. Поэтому ее наличие в тексте Хоренского может оказаться и следствием каких-то попыток исправления, а не просто опиской.

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

По Э. Бикерману		*По Мовсею Хоренскому*		
Аршак	ок. 248–215	248–218	Аршак I	(31)
Аршак II	?—ок. 190	217–172	Арташес I	(46)
Фриапатий	ок. 190–176			
Фраат I	ок. 176–171			
Митридат I	ок. 170–139	171–119	Аршак II Великий	(53)
Фраат II	ок. 139–129			
Артабан I	ок. 128–124			
Митридат II	ок. 124—88	118—89	Аршакан	(30)
Готарз I	ок. 90—ок. 60			
Ород I	ок. 80–78			
Синатрук	ок. 77–70			
Фраат III	ок. 70—58	88–57	Аршанак	(32)
Ород II	ок. 58–39	56—37	Аршез	(20)
Митридат III	ок. 57–55			
Пакор I	?—38			
Фраат IV	ок. 40—3	36 до н. э. —10 н. э.	Аршавир	(46)
Тиридат	ок. 30—25			
Фраат V	3 до н. э.—3 н. э.			
Ород III	ок. 4—7 н. э.			
Вонон I	ок. 7—12			

[20] Подробно см. Գ. Խ. Սարգսյան, *Մովսես Խորենացու Հայոց Պատմության ժամանակագրական համակարգը*, с. 24 (там же ссылки на предшествующих исследователей).

Артабан II	10—ок. 28	11—44	Арташес II	(34)
Вардан I	ок. 39—45			
Готарз II	ок. 43—50			
Вологез I	ок. 50—76	45—74	Дарех	(30)
Вологез II	77—78			
Пакор II	77—86	75—91	Аршак III	(17)
Артабан III	79—80			
Вологез II	89—90			
Ороз	89—90			
Пакор II	92—95	92—111	Арташес III	(20)
(По Р. Фраю	ок. 79—115)[33]			
Ороз	108—127			
Вологез III	111—146	112—145	Пероз (Валагесос)	(34)
Пакор II	113—114			
Митридат IV	ок. 130—ок. 147			
Вологез IV	148—190	146—195	Валарш	(50)
Вологез V	190—206			
Вологез VI	207—221			
Артабан IV	ок. 213—ок. 227	196—231 (226)	Артаван	(36) (31)
Артавазд	ок. 226—227			

Приведенные сопоставления заставляют по-новому взглянуть на обсуждавшийся в данной статье список, ибо они ставят его в исключительное положение среди всего имеющегося фактического материала по истории Парфии: этот список оказывается единственным дошедшим до нас регулярным и, в основе своей, по-видимому, историчным хронологическим списком парфянской аршакидской династии и, вероятно, может даже послужить уточнению пока еще очень несовершенной, как это видно из приведенной таблицы, научной хронологии истории Парфии.

Список парфянских Аршакидов Мовсеся Хоренского заставляет также по-новому оценить историческую традицию древней Армении до изобретения письмен в V в., сделать вывод о значительно большей ее емкости и историчности, чем принято считать.

---

[33] *Р. Фрай.* Наследие Ирана, М., 1972, с. 367.

П. М. МУРАДЯН

НОВОЕ В «КАВКАЗСКОМ КУЛЬТУРНОМ МИРЕ» В XI—XIII ВЕКАХ

Марровская характеристика «Кавказского культурного мира» в основном базируется на данных истории и культуры края до утверждения здесь арабского владычества, хотя порой встречаются экскурсы и в более позднюю эпоху. В период раннего христианства народы Кавказа, собственно Закавказья, «объединяет в жизни согласное понимание христианского учения, в литературе—тождественные редакции св. Писания, в искусстве—сродные, часто одинаковые художественные формы»[1]. Но к началу VII в. это «согласное понимание» нарушилось византийской ориентацией части христианского Кавказа, что постепенно привело к переоценке имеющихся культурных достижений[2]. И это происходило не только в границах основных этнических единиц—армян, грузин, албанцев, но и внутри каждой из них, выдвигая на первый план конфессию, которой стали определять и саму этническую принадлежность: теперь приверженец халкедонитского толка в глазах монофизита отождествляется с греком-ромеем или, несколько позже, грузином, а монофизит, последователь «согласного понимания христианского учения»—с армянином в глазах носителей новой ориентации. Иными словами, происходившая национализация церкви нарушила сложившиеся этно-конфессиональные границы, приводя к арменизации части албанцев и, возможно, грузин, и грузинизации части армян и тех же албанцев.

В таких обстоятельствах, разумеется, ощутимой денационализации, на почве конфессиональной принадлежности, подвергались албанцы. Едва ли правомерно данный факт объяснять лишь силой или даже экспансивностью армянской и грузинской церквей. Скорее всего этому способствовал и уровень этно-культурной консолидации народов и народностей, выступающих с несколько условным и собирательным названием «албанцы»—«ар-

---

[1] *Н. Я. Марр*, Кавказ и памятники духовной культуры, ИАН, СПб, 1912, с. 71.

[2] См. *П. М. Мурадян*, Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя, КВ, 3, с. 5—20.

ранцы». Быть может, этот процесс не приводил бы к окончательной денационализации тех же албанцев, если бы не инфильтрация новых этнических групп и масс в период хазарских нашествий, персидского, а затем арабского владычества, сельджукских завоеваний. За несколько столетий эти факторы так участились, и с такой политической силой, что традиционный культурный мир стал подвергаться существенным изменениям в плане появления новых этнокультурных элементов и их воздействия на местные представления. Наряду с персидскими поселениями, в культурных центрах края образовывались арабские, точнее— персидско-арабские, объединенные могучим фактором—исламом и политическим господством. Нужно полагать, что эти поселения способствовали интенсификации как культурных, так и хозяйственных, особенно торговых, контактов с миром ислама. Так, по заключению нумизмата Х. А. Мушегяна, «Разбор всех монетных кладов Армении IX—X вв. дает основание отметить, что более чем две трети их состава представляют дирхемы городов Ирака и Ирана. Благодаря международной торговле эти серебряные монеты обращались на огромной территории Восточного халифата и могли поступать на армянские рынки не только непосредственно, но и обойдя предварительно ряд других городов. Вся эта масса в конечном итоге показывает те основные направления, по которым развивались товарно-денежные отношения Армении того времени с внешним миром. Кроме тесных связей (Армения—Арран), по монетным находкам намечаются следующие направления внешних контактов: на юго-запад торговые пути вели к экономическим центрам Ирака, Сирии и Северной Африки. В этом направлении монеты указывают на Мединат ас-Селам, ал-Куфу, Васит, ал-Басру, ал-Аббасию, Тудгу и ал-Андалус. На юго-восток пути вели через южную Армению и Азербайджан в области Джибал, Фарс, Керман, Седжистан; наиболее часто встречаются города ал-Мухаммедия, Исфахан, Зерендж, Керман. На восток—в Табаристан, Хорасан и Мавераннахр, судя по изредка встречающимся монетам из Нисабура, Мерва, Херата, Балха, Самарканда, Бухары и аш-Шаша (г. Бинкет)»[3].

Позже, после падения армянских Багратидов и поражения Византии в Манцикерте, в период сельджукского владычества, значение названных поселений еще больше возросло, хотя и нельзя сказать, что их сношения с сельджуками происходили без стычек и противостояния.

---

[3] *Х. А. Мушегян,* Нумизматические данные о внешних связях Армении (с античного времени до X в.), ИФЖ, 1980, № 4, с. 109.

Кроме сохранившихся армянских княжеств (или даже царств, например, Сюникское) или вставшего на путь централизации при Баграте IV грузинского государства, сельджукам противостояли и так называемые мусульманские государственные образования Кавказа—арабы Иазидиды в Ширване и Шаддадиды—курды в Арране, оба воспринявшие местные иранские традиции управления государством и налаживания культурной жизни. Достаточно напомнить, что в крае, давно вступившем в эпоху зрелого феодализма с оформившимися институтами и вековыми традициями письменной культуры, утвердилось государство представителей кочевников, «сохранявших родовой строй и говоривших на бесписьменном тюркском языке»[4]. В таких обстоятельствах персидский язык становился языком государственного аппарата, а впоследствии и языком придворной литературы.

Но, говоря словами В. Ф. Минорского, «антракт между арабским владычеством и тюркским завоеванием»[5] был кратковременен, и «кавказский культурный мир» вступил в новую эпоху, когда одного «согласного понимания христианского учения» было недостаточно, ибо «мир ислама» стал постоянно присутствующим фактором. В центрах местной христианской культуры теперь, говоря словами Истахри, مسجد و كليسايهم نزديك باشند—«мечеть и церковь стояли близко друг к другу»[6], что не могло не привести к новым общениям и даже новым общностям.

Отсутствие национальной государственности, переселение и уничтожение влиятельных княжеских родов и упразднение многих гражданских институтов в Коренной Армении привело к тому, что часть культурных центров страны переместилась в Армению Киликийскую, а местное духовенство в сложившихся обстоятельствах постепенно приобретало функции организатора не

---

[4] *З. М. Буниятов*, Государство атабеков Азербайджана, Баку, 1978, с. 226.

[5] *В. Ф. Минорский*, История Ширвана и Дербенда, М., 1963, с. 41.

[6] ისტახრი, [illegible], თბ. 1937, გვ.

Общение этнических общин в рамках одного поселения иногда приводило к обращению того или другого иноверца. Так, к примеру, сын перса Севуш из деревни Норашенк Котайской области по имени Бупакр принял христианство, побывал во многих центрах армянской книжности, гостил у ученых-монахов и в 1170 г. был казнен за «вероотступничество» (текст «Мученичества» и «Восхваления» Иосифа Двинского (он же Бупакр) см. *«Հայոց նոր վկաները» (1155—1843), աշխատությամբ Հ. Մանանդյանի և Հ. Աճառյանի, Վաղարշապատ, 1903, էջ 46—70*; ср., *«Արարատ», 1897, էջ 41—48, Ղ. Ալիշան, Այրարատ, էջ 358—359*; *его же: Շնորհալի և պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 389—397.*

только духовной жизни народа, но и, по возможности, административно-государственной, а это значит, что его влияние нарастало во всех сферах жизнедеятельности. Официально признаваемая церковью литература была ограждена от новых, расцветших к тому времени в иранском культурном мире романтическо-героических настроений, охвативших разные слои общества и в христианском мире. Ожившие в литературной обработке Фирдоуси иранские эпические сказания проникали и в Армению, изустно распространялись в среде городских ремесленников и представителей торгового мира, но они не находили отклика в традиционной и контролируемой церковью литературе. И лишь по сохранившимся фольклорным, да еще по косвенным свидетельствам типа *ի շահնամայ ձայն ասել*—«декламировать в глас Шах-намэ» у Константина Ерзынкайского[7] можем удостовериться в присутствии иранских эпических мотивов в духовной культуре армян того периода. Но игнорировать «мир ислама» армянское духовенство не могло, поэтому во второй половине XII в. возникла необходимость составления своего рода компедиума по исламу, исполненного духовнослужителем из Ани—Мхитаром Анийским. Он, разумеется, располагал соответствующей литературой и на армянском языке (сведения армянских историков, текст так называемого кашуни и т. д.), но составленная им справка по теологии ислама—это отражение новой ситуации и новый метод борьбы с ней. Теперь нельзя было состязаться с апологетом ислама стихотворным пересказом новозаветных тем, как это делалось столетием раньше Григорием Магистром. В повседневном общении нужно было знать догмы ислама, чтобы понять и суть санкционированных или вызванных им институтов. Дело не в том, что традиционные местные феодальные административные институты в значительной части были уже преобразованы и приведены в согласие со строем стран мусульманского Востока, но и в том, что на Кавказе нашли соответствующую почву организации, возникшие на основе социальных движений, как-то *айрупы, асабия, путувва* и даже *ринды*[8]. Их связь с торгово-ремесленным слоем города уже не нуждается в доказательстве, но их существованием не менее были обеспокоены и крупные монастыр-

[7] См. [illegible], [illegible], Երևան, 1934, էջ 119—128.

[8] Подробно см. [illegible], [illegible], 1966, გვ. 122—162.

ские братия и организации. В частности, об *асабии* и их последователях реально говорится в «Житии Иоанна и Евфимия Афонских», в «Типике Ваһанского пещерного монастыря» и в других источниках XI—XIII веков. Церковь требовала их беспощадного уничтожения, что является доказательством силы этих организаций. В армянских источниках нет сведений об этих фактах, но сохранившееся в народной памяти слово *չոմարդ* несомненно свидетельствует о широком знакомстве с организацией *джеванмард*, возникшей в городской социальной обстановке и так обстоятельно описанной в «Кабус-намэ». В кавказоведении высказано даже предположение, что предшественниками тифлисских *карачохалов* начала XIX в. следует считать *риндов* и *джеванмардов*[9]. Возможно, в городах Закавказья и не было «кварталов риндов», как это преподносится суфийской поэзией для иранского мира (у Хафиза—«куйе сарбазан о риндан»)[10], но как городской феномен они реально присутствовали, и Лаша-Георгий, забыв о государственных делах, вращался в их кругу. Следовательно, обстоятельное знакомство с исламом диктовалось реальной действительностью, а данная Варданом Айгекским характеристика, будто «разделенные по языку мусульмане живут в мире и согласии друг с другом»[11], не отражает реальную ситуацию в «мире ислама», а всего лишь подчеркивает его стремление убедить христиан разных толков в возможности «мирного сосуществования». Есть основание полагать, что перечисленные выше организации или братства не отличались однородностью как в этническом, так и вероисповедческом плане. Судя по трехъязычной эпитафии из Елегиса, в них, в этих *ахи*, объединялись представители разных профессий—и христиане, и мусульмане—хотя нельзя сказать, что вероисповедной пестротой отличались исключительно все организации. В дошедшем до нас уставе «Братства» Ерзынка (XIII в.)[12] нет оговорок относительно иноверцев, но и трудно сказать, что с точки зрения конфессии непременно однородными были «союзы молодых людей» (*մանկ-*

---

[9] ვ. გაბაშვილი, указ. соч., с. 162.

[10] См. *М. Л. Райснер*, Предварительные соображения о содержании термина «ринд» в литературе на фарси XI—XIV вв. (соотношение литературы и исторических аспектов), «Иран»: «История культуры в средние века и новое время», М., 1980, с. 173.

[11] См. Հ. Ս. Անասյան, *Վարդան Այգեկցին որպես համերաշխության գաղափարախոս, «Էջմիածին», 1969, № 7—8, էջ 56։*

[12] См. Լևոն Խաչիկյան, *Երզնկա քաղաքի «Եղբարց միաբանութեան» կանոնադրությունը (1280 թ.), Բ. Մ., 6, էջ 365—377։*

[illegible]) Ани, Вана, Карина и т. д. Как бы то ни было, теперь общение с «миром ислама» происходило более интенсивно, и во многих сферах средневековой жизни. В области космографии, например, это выразилось прежде всего переводом сочинения анонимного персидского автора «О затемнении солнца и луны», выполненным тем же Мхитаром Анийским во второй половине XII в.; в медицине сирийцы выступали посредниками в деле ознакомления армян с достижениями арабской медицинской литературы, свидетельством чего являются армянские тексты Абусаида и Ишоха[13]. К концу XII в. в Армении усилился интерес к арабским сказаниям из серии «Тысяча и одной ночи», и часть из них, в том числе и «Повесть о Медном граде», вторично была переведена на армянский язык. Доказательством популярности этих сочинений в армянской действительности является как большое количество сохранившихся кодексов, так и знакомство наших средневековых авторов с ними. Некоторые оригинальные труды армянских книжников сочинены не без влияния названных переводов и переложений[14].

Нельзя сказать, что перемены в общественной жизни не отразились в оригинальной армянской поэзии. В художественном наследии Иоанна Дьякона, Нерсеса Благодатного, Григория Отрока, Нерсеса Ламбронского, Вардана Анийского и других поэтов-мыслителей ощутимо прослеживается дух нового времени, возрожденческие настроения, попытки обратиться к новым жанрам, особенно к басням и притчам в творчестве Мхитара Гоша и Вардана Айгекского, но порывы романтического настроения персидской и персоязычной литературы в предполагаемом охвате не проникали в армянскую литературу, ибо, повторяю, этому не благоприятствовала историческая обстановка. Армения превратилась в арену ожесточенных столкновений между местными мусульманскими государственными образованиями (атабекство Гандзака—Ганджи, эмират Шах-Арменов с центром в Хлате, Артухиды Мардина, эмираты Карина, Ани, Двина, Карса) и царством грузинских Багратидов. Армяне энергично поддерживали восточную, или юго-восточную, политику грузинских царей—Давида Строителя, Деметре, Георгия III, царицы Тамар, но борьба продолжалась целое столетие, и некоторые крупные культурные и хозяйственные центры страны, как Ани и Двин,

[13] *Абусаид*, О строении человека, к изданию подготовила С. А. Варданян, Ереван, 1974; *Ишох*, Книга о природе, критический текст, перевод с древнеармянского и предисловие Стэллы Варданян, Ереван, 1979.

[14] *Արմենուհի Սրապյան, Հայ միջնադարյան զրույցներ, Երևան, 1969, էջ 41—60.*

неоднократно опустошались. Обстановка еще более осложнилась обострением внутриклассовой борьбы в грузинском государстве, которое привело к восстанию рода Орбели, а происходило это опять-таки на территории Армении—в крепости Лорэ и ее окружности[15].

Книжники-писатели армяне временами даже не ориентировались в создавшейся ситуации. Если Иоанн Дьякон надеялся на деяния Давида Строителя, а Мхитар Гош на покровительство Тамар и ее воевод Захарии и Иване, то анонимный автор «Мученичества Иосифа Нового» не прочь называть атабека Ильдегиза (Էլդկուզ) доброиравным и миролюбивым, хотя и знает, что «христианские народы испытывают великие притеснения и страдания от всевозможных беззаконий, чинимых безбожным и неверным народом турок, особенно сейчас [в правление]грозного и побеждающего в войнах великого халифа Ильдегиза, искусного знатока хитросплетенных вымыслов безбожного пророка их...»[16].

Совершенно иной была литературная обстановка в Грузии. Властители страны, как было сказано, вели непрерывную борьбу против эмиров и атабеков, шаг за шагом освобождали сопредельные края, но внутри страны к общинам с исламским вероисповеданием относились весьма толерантно. Давид Строитель, по сведениям Мухаммада ал-hАмави, был большим знатоком ислама и даже спорил с ганджинским кадием о происхождении Корана. Более того, говоря словами Н. Я. Марра, «Багратидские цари Грузии окружают свой двор поэтами и писателями по примеру персидских властителей»[17]. И не случайно, что в грузинской литературе этого периода появился новый жанр—оды, посвященные Давиду и Тамар. Хорошо известные грузинские термины ქება, შესხმა, აზმა теперь постепенно уступают место персидско-арабскому قصيدة (ხოტბა), а объект восхваления именуется حسام المسيح Одописцы Шавтели и Чахрухадзе в творческом плане вполне оригинальны, но сам жанр и выбор темы несомнен-

---

[15] Обстоятельно см.: Հ. Գ. Մարգարյան, Հյուսիսային Հայաստանի և Վրաստանի ԺԲ դարի պատմության մի քանի հարցեր, Երևան, 1980, էջ 123—221.

[16] «Памятники армянской агиографии», вып. I, перевод с древнеармянского, вступительные статьи и примечания К. С. Тер-Давтян, Ереван, 1973, с. 254. Негативное отношение к тюркам/туркам характерно и для авторов сочинений мусульманского мира (см. ვ. გაბაშვილი, საქართველო და თურქული სამყარო XI—XII საუკუნეებში, „აღმ. ფილ.", III, თბ., 1973, с. 98—99).

[17] *Н. Я. Марр*, Кавказ..., с. 74.

но соприкасаются с литературой восточного панегирика. «Персидское влияние на них (т. е. на одописцев.—П. М.) является не самостоятельным вкладом, непосредственным заимствованием из персидских текстов, а осадком общего культурного течения, охватившего жизнь грузинского двора и вообще знати, особенно сильно в век Тамары и создавшего, еще ранее, в этой среде светскую литературу на родном языке»[18].

По определению крупнейшего историка древнегрузинской литературы акад. К. С. Кекелидзе, «Художественная литература Грузии, возникшая под сильным воздействием иранской, даже в фактах оригинального творчества не могла уберечься от влияния норм и традиций этой литературы»[19]. В литературных вкусах и склонностях грузинских феодальных кругов «славой интересного, занимательного «рассказа» пользовались произведения иранской поэзии—эпико-героические и эпико-романтические рассказы восточного происхождения»[20].

Чтобы удостовериться в правильности этих заключений, достаточно указать на древнегрузинские переводы памятников персидской литературы. Это прежде всего «Вис и Рамин» Гургани, переведенный Саркисом I Тмагвели, один из первых эпико-романтических сочинений в мировой литературе. Есть основание полагать, что в XII в. грузины на родном языке читали Шах-намэ в прозе, какую-то редакцию «Калилы и Димны», поэмы Низами «Лейла и Меджнун» и «Хосров и Ширин», быть может, и «Искендер-намэ». Если даже исключить возможность перевода, то опять-таки грузинские книжники имели представление о романах Онсори («Вамек и Азра», «Шадбер-Айнлнет»), романе «hАтимитай». Теперь считается установленным, что в XII в. существовал древнегрузинский перевод знаменитого сборника «Кабус-намэ»[21].

В истории средневековой мировой литературы немного таких фактов, когда вопреки политическим и религиозным расхождениям, более того, вопреки соперничеству и даже длительной вражде, культурно-литературные достижения с удивительной легкостью пробивают себе дорогу в литературу сопредельной страны, имеющую вековую собственную литературу и традиции культурного общения со странами христианского востока. В этом ска-

[18] *Н. Я. Марр*, ТРА—ГФ, IV, 48.

[19] *К. С. Кекелидзе*, Руставели и Низами Гянджеви, «[illegible]», ტ. VIII, გვ. 143.

[20] Там же.

[21] Подробео об этих переводах см. [illegible], ტ. II, [illegible] 1958, გვ. 287—295.

зывается не только притягательная сила влияющей литературы, ее неоспоримые художественные достоинства, и не только культурная восприимчивость и широкая осведомленность воспринявшей страны, но и общность в рамках кавказского культурного мира, общности вкусов и настроений определенных слоев общества двух миров—христианского и ислама. Лучшей иллюстрацией названных общностей могут служить два шедевра мировой литературы—«Витязь в барсовой шкуре» Руставели и «Хосров и Ширин» Низами.

Разысканиями Н. Я. Марра и К. С. Кекелидзе выявлено немало общностей сюжетных мотивов и фабулярных элементов в «Вепхисткаосани» Руставели и «Лейли и Меджнун» Низами. Эти общности являются результатом влияния творчества Низами на Руставели, хотя «в обрисовке характеров действующих лиц, в целеустремленности поэм и идейной трактовке сюжета, в особенности женских типов, поэты диаметрально расходятся между собою»[32]. Они расходятся еще и потому, что каждый из них является носителем религиозно-культурных традиций своей среды, двух контактирующих между собой, но разных миров—христианского и исламского. Но они сошлись именно благодаря отсутствию религиозного фанатизма как у самих авторов, так и на контактной зоне культурных общений. Руставели готов даже сюжет своей поэмы объявить переводом «персидской повести» (ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები...), ибо на его родине эти повести пользовались популярностью, были созвучны романтическому настроению и героическим стремлениям его соотечественников. В данном аспекте Руставели является носителем и «переводчиком» общекавказских тенденций, художественное воплощение которых занимало как поэтов, так и миниатюристов, мастеров росписей, архитекторов культовых, гражданских и мемориальных сооружений. Тут кстати вспомнить марровскую характеристику Руставели: «Кто хочет не только наслаждаться венцом древнегрузинской светской литературы, «Витязем в барсовой шкуре», но и понять его гениального творца Шоту из Рустава, тот должен знать историю художественных памятников армянского зодчества, особенно гражданского, в Ани; кто желает понять великих, в большинстве безымянных, анийских художников-архитекторов, их поразительные творения, тот должен углубиться в изучение грузинской романтической поэмы «Витязя в барсовой шкуре», этого шедевра средневековой поэзии христианского Востока. Но, опять-таки, это сродство их основано не

[32] *К. С. Кекелидзе*, „ეტიუდები", VIII, გვ. 162.

просто на влиянии армян на грузин или грузин на армян, или мусульман на тех и других. Причины более общие и более глубокие. В Армении и Грузии именно в XII—XIII вв., независимо от политического их объединения под скипетром грузинской ветви Багратидов, более того, вопреки религиозным расхождениям, в тождественных условиях: социальных—рост городов и значения городов в борьбе с феодализмом—и культурных—контакт и общение христианского мира с мусульманским—выработался тождественный художественный вкус; и вот, в связи с этим возникшие художественные идеалы у армян, за захватом литературы церковью, нашли выражение в пышном расцвете поэзии архитектурных линий и декоративных картин в Ани, а у грузин, за поддержкой светской литературы грузинским двором и вообще грузинским феодальным миром, в светской поэзии, прежде всего, в венчающем ее творении Шоты из Руставa»[23].

Поскольку речь зашла об архитектуре и художественном декоре, то следовало бы напомнить, что «изучая мавзолеи Ахлата, Эрзерума, Востана, мы видим зарождение нового архитектурного типа из черенка, срезанного с веками росшего христианского, армянского и грузинского храма»[24]. Сочетание разных этно-культурных мотивов в архитектуре происходило еще потому, что, помимо одинакового местного строительного материала и сродных потребностей заказчиков-вельмож разной вероисповедной принадлежности, зачастую зодчими оказывались носители местных, кавказских традиций. Если армяне-зодчие Тагавур и Галуст могли оказаться в Малатии и Конии, а архитекторы-мусульмане Ахмед бен Ибрагим Тифлисский и Абул Нима бен Муфазал Хлатский в Дерджане и Диврике[25], то есть ли необходимость доказывать, что они либо их собратья должны были присутствовать при строительстве мечетей, медресе и мавзолеев на Кавказе, скажем—в Ани. До недавнего времени исследователи мавзолея Мама Хатун в Дерджане искали архитектурные истоки этого сооружения в разных регионах обитания тюрок-сельджуков, включая гробницы Средней Азии III в. до н. э., однако же выяснилось, что исконным прототипом мавзолея и источником подражания для его архитектора послужила церковь св. Григория в Ани, повторявшая тип Звартноца[26]. Если царь Сенекерим

---

[23] *Н. Марр.* Ани, 1934, с. 37—38.

[24] *И. А. Орбели.* Избранные труды. Ереван, 1963, с. 364.

[25] См. *Н. Я. Марр.* Ани, с. 36—37.

[26] *Pascal Bobouдjian.* Le Mausolée de Mama Khatun à Terdjan et les monuments de l'école d'Ani. „Haigazian Armenological Review", vol. 7, Beirut, 1979, pp. 203—238.

Васпураканский мог пригласить арабского философа Косту Баальбекского, а затем построить «над его могилой мавзолей в честь его так, как строят в честь царей и духовных глав», как о том повествует Баребрей[27], то надо ли удивляться, что в Ани, куда несколькими десятилетиями раньше ворвались сельджуки и «была произведена истребительная, уничтожающая резня населения, а город был опустошен», за короткий срок произошло «единение мусульманского аллаха, имя которого начертано в арабской и персидской надписях, с христианским богом грузин и армянским христианским богом, имена которых начертаны в надписях на соответствующих языках, в качестве дружно карающих нарушителя воли эмира,—все на стене одной и той же мечети Мануче в Ани»[28]. Парадоксально, но факт, что чинители «уничтожающей резни» у местного же населения заимствовали тип и орнаментацию хачкаров—крестных камней, мемориалов-надгробий, «с заменой креста растительными побегами»[29]. «Анализ сельджукского орнамента, в частности богатейших растительных полей,—писал акад. И. А. Орбели,—показывает, что его корни, как корни векового растения, уходят в глубь местной переднеазиатской, иранской, армянской, албанской, грузинской почвы, многовековой местной иранской и кавказской культуры»[30].

Есть основание полагать, что в скрещении разных мотивов на местной армянской почве определенную роль могли играть армяне-халкедониты: сравнительно слабая их приверженность к национальным культурным традициям, а также неприкрытая склонность к восприятию новых веяний в культуре единоверцев грузин и греков—«ромеев» как бы открывали возможность для проникновения персидско-сельджукских мотивов в кавказскую среду. В этом отношении примечателен армянский халкедонитский храм Киранц: по убеждению С. В. Тер-Аветисяна, «барабан этой церкви снаружи покрыт богатой «мозаикой» из поливных кирпичей, чрезвычайно близкой по стилю и технике к мусульманским аналогичным памятникам XII—XIII столетий. Это соору-

---

[27] *Н. Марр*, указ. соч., с. 36.

[28] *И. А. Орбели*, указ. соч., с. 363.

[29] Там же, с. 365.

[30] Там же. А. Л. Якобсон установил, что облик сельджукской мечети во дворе караван-сарая Султан-Хан (Кония) «очень близок армянским церквам-усыпальницам конца XIII и XIV вв.». Он тут видит «руку местного мастера, но воспитанного в среде квалифицированных зодчих Армении, а может быть, и Персии, с явным тяготением к армянским архитектурным композициям» (*А. Л. Якобсон*, Сельджукские отклики на темы армянской средневековой архитектуры. ИФЖ, 1983, № 4, с. 126—130).

жение является одним из самых ярких на Кавказе примеров скрещения строительных приемов и типов местного христианского зодчества с мусульманским, в данном случае из круга персидского искусства»[31].

Такое заключение поддерживается и Д. С. Гордеевым, в частности добавившим, что «резные по камню детали порталов, особенно на лучше дошедшем западном, носят яркие следы гибридизации орнаментальных мотивов армяно-грузинского круга и «исламского»[32].

Едва ли за такой короткий срок все это могло иметь место, если бы тюрки-сельджуки до того, и уже находясь на Кавказе, не восприняли бы культурные традиции Ирана как в искусстве, так и в поэзии. В определенном смысле культурная иранизация перед пришельцами-кочевниками открыла путь к так называемой кавказизации, и бурный рост искусства сельджуков обусловлен еще и этим новым сочетанием уже не чуждых друг другу, но и не идентичных элементов. «Гражданская архитектура эпохи расцвета городской жизни Ани... также представляет много общего с мусульманским искусством. Отождествлять их, хотя бы столь схожую орнаментовку резьбою, может лишь поверхностный наблюдатель: армянское, в частности анийское, гражданское зодчество настолько самостоятельно, что чувствуется его обратное влияние на местных постройках—молельнях мусульманского культа. Но не подлежит спору, что армянская гражданская архитектура так же близка к мусульманской на иранской почве, как грузинская светская поэзия к мусульманской литературе Персии»[33].

Вот почему Н. Я. Марр утверждал, что для понимания Руставели надо знать творения анийских архитекторов. Это был единый процесс, находивший отражение во всех сферах культурной жизни народов Закавказья. Религия, конечно, оставалась религией, но ее служители вынуждены были считаться с реальной обстановкой, с полинациональной и поликонфессиональной средой, поэтому поэмой Руставели, наряду с грузинами и армянами, могли восхищаться и приверженцы ислама, если они, разумеется, владели языком оригинала (кстати, в Ширване и Арране могли

---

[31] «Бюллетень КИАИ», № 1—3, Тифлис, 1928, с. 22.

[32] «Бюллетень КИАИ», № 5, Л., 1929, с. 29.

[33] *Н. Я. Марр.* Ани, с. 37.

[34] Есть основание полагать, что сочинениями грузинских авторов мог пользоваться Хакани (ср. *Ю. Н. Марр.* Грузинские слова в изданном К. Г. Залеманом четверостишиях Хакани. Бюллетень КИАИ, № 6, Л., 1930, с. 10—11, ср. *его же* «Еще о слове abqaz», Бюллетень КИАИ, № 8, с. 13—14). Привер-

быть владеющие грузинским служители исламской культуры)[34]. С творениями же Фирдоуси, Хакани и Низами могли быть знакомы христиане Кавказа (Руставели, к примеру, их знал). При царице Тамар встречались не только правители Грузии и Ширвана, но и их певцы-поэты (მგოსანნი და მოშაირენი), как о том рассказывает историк царицы Тамар[35].

Собственно, наличие арабских и персидских надписей-пометок и эвлогий на памятниках архитектуры и даже церковной утвари, цитаты из поэтических сочинений уже являются доказательством доступности этих языков в кругу христиан Кавказа.

Немаловажным представляется и тот факт, что отклики кавказской среды проникли в фольклор тюркоязычных народов. Сказание о «сыне слепого», по данным греческих и армянских источников, бытовало у скифов, армян (Геродот, М. Хоренский, Ф. Бузанд), а также у осетин и сванов, но проникнув в тюркоязычную среду, оно получило широкое распространение и многовариантную фольклорную обработку под названием «Кор-оглы». Исследователи «Книги моего деда Коркута» выявили в ней отклики кавказской действительности и фольклора, даже некоторое количество арменизмов, что опять-таки является результатом повседневного общения разных этнических единиц на одной и той же историко-культурной и географической почве[36].

женцы ислама с литературой христианского Кавказа могли познакомиться еще благодаря культурному посредничеству крупных деятелей сирийской литературы и науки. Специального исследования заслуживают образцы грузинской средневековой лирики, выявленные ориенталистом Ф. Тусеном в арабском сборнике стихов Абуль-Фараджа (1226—1286). Оригиналы этих четырех текстов пока не обнаружены, а один из авторов—принц Зумели—по грузинским источникам вообще не известен. Однако идентификация Roustoval, а с Руставели и Chavtali с Шавтели не вызывают каких-либо сомнений. Следовательно, несомненна и подлинность сохранившихся образцов (см. ალ. ბარამიძე, შოთა რუს-თველი და მისი ეპოქა, თბ., 1966, გვ. 491—492). Исследованием самой арабской рукописи из собрания Каирского университета было бы желательно выяснить: является ли переводчиком с грузинского сам Абуль-Фарадж, или он их заимствовал из какого-то арабского сборника; владел ли сирийский энциклопедист грузинским языком, или он их перевел через персидские или армянские переводы (этими языками он реально владел)? Как бы то ни было, факт этот весьма примечателен и является неоспоримым доказательством широкой популярности и надлежащего признания грузинской литературы XII—XIII вв. не только в странах Закавказья, но и «мира ислама» в полном охвате этого понятия.

[35] ქც., II, გვ. 66—67.

[36] «Книга моего деда Коркута». Огузский героический эпос, перевод В. В. Бартольда. Издание подготовили В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов, М., 1962.

Можно считать убедительно установленным, что «багадур Амран» «Книги моего деда Коркута» является тем же Амираном грузинских сказаний, трансформированных и исламизированных в новой культурной среде[37].

В данном разрезе, на мой взгляд, особого внимания заслуживает та персоязычная и арабоязычная литература, которая создавалась здесь на Кавказе. Источниковедческое и литературно-типологическое исследование, вероятно, обнаружит немало специфических черт и мотивов, свойственных творениям кавказских представителей «мира ислама».

Выше говорилось, что акад. К. С. Кекелидзе в древнегрузинской литературе проследил знакомство и влияние четырех поэм из хамсе Низами. Но он же установил, что Низами знал Грузию, и это отразилось в его творчестве. В первой части «Искендер-намэ» («Шериф-намэ») фигурирует правитель—царь Абхазии (т. е. Грузии) Давал, который могуч и всесилен, к которому благосклонно относятся армяне. По достоверной идентификации ученого, Давал—тот же Давид Сослан, муж царицы Тамар, ее соправитель. Сама же Тамар является прообразом партавской царицы Шушабэ, хотя по сюжету и идее сочинения она идентифицируется с Кандакэ-Кайдафэ Псевдо-Калисфена у Фирдоуси. До Низами дошли также бытующие в Грузии и нашедшие литературную фиксацию легенды о пребывании Александра-Искандера в Грузии (Л. Мровели) или о захоронении клада при императоре Ираклии (Джуншер, ср. сообщение Себеоса). Если ко всему этому присоединить еще прообраз Шамир (Мегин-бану) в поэме «Хосров и Ширин» в лице сестры Георгия III Русудан, то вполне допустимо полагать, что Низами не только знал соседнюю Грузию и отразил ее в своих творениях, но и, быть может, даже пользовался грузинскими источниками[38].

Не менее примечательны факты, говорящие о знакомстве поэта с армянской действительностью. Приведу лишь один факт из поэмы «Хосров и Ширин»: по разноязычным первоисточникам известно, что Ширин была христианкой. Историк VII в. Себеос сообщает, что она была «из земли Хужастан, дивной красоты,

---

У В. В. Бартольда имеется специальная статья—«Турецкий эпос и Кавказ», с. 109—120. *В. М. Жирмунский*, Тюркский героический эпос, М., 1974; [illegible] „[illegible]" (ენისა და ლიტ. სერია) 1979, № 3, გვ 48—62.

[37] Обстоятельное исследование культа Мабра-Амирана по армянским источникам см. [illegible], 1969, էջ 13—79.

[38] [illegible] IV, გვ 81—89.

по имени Ширин»[39]. В другом документе, приводимом тем же историком (в ответном послании армян императору Константину), устами Хосрова говорится, что «все христиане, находящиеся в моем подданстве, обязаны держаться армянской веры», и тут же говорится, что «армянской веры держится» и «боголюбивая царица Ширин»[40]. Пристрастность армянского историка заключается лишь в том, что всех монофизитов он считает приверженцами «армянской веры», но он отлично знаком с номенклатурой своего времени, согласно которой «армянской веры» придерживались и неармяне—персы, сирийцы, албанцы и т. д. Ширин—персиянка или сирийка из Хужастан-Хузистана, но, по Себеосу, с «армянской верой»[41]. В XII в. при Низами, принадлежность к «армянской вере» была равнозначна этнической принадлежности к армянам, в силу чего и Ширин из Хузистана переместилась в Армению и, фактически, у Низами стала армянкой. Едва ли резонно полагать, что Низами пользовался историей Себеоса, хотя, согласно собственному заявлению в «Искандер-намэ», читал и «христианские источники». Скорее всего он мог располагать легендой, но при ее литературной обработке исходил из конфессионально-этнических норм своей эпохи и своих собственных наблюдений за «христианским миром» Кавказа, когда одного из двух прославленных полководцев, современников поэта, Захария называли «армянином», а его родного брата Иванэ—«грузином», ибо тот был приверженцем халкедонитства грузинского толка[42].

Но дело не только в «арменизации» Ширин: отправившийся в Армению Шапур находит пристанище в монастырях, встречается с монахами и вблизи обители Перисуэ, что в краях Анджарака (Ю. Н. Марр Анджарак идентифицировал с Аштараком)[43], видит красавицу Ширин:

---

[39] «История епископа Себеоса», Ереван, 1939, с. 44.

[40] Там же, с. 104—105.

[41] Ср. *Л. Меликсет-Беков*, Архетип поэмы «Хосров и Ширин» в армянской редакции VII века, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. III, 1942, № 10, с. 1091—1098.

[42] По всей вероятности, в армяно-грузинской среде бытовала во многом отличающаяся от поэмы Низами версия о Хосрове и Ширин. Она записана грузинским историком-литератором армянского происхождения XVII в. Парсаданом Горгиджанидзе (см. „ლიტ. ძიებანი", I, თბ., 1943, с. 102—106; ср. Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց. աղբ. Բ, էջ 297—305):

[43] *Ю. Н. Марр*, Отрывок из Низами, касающийся Кавказа, «Бюллетень КИАИ», № 5, с. 21—23.

И вот пери сошлись, они чудесней чуда.
Со смехом на лужке они уселись в круг,
То вязь плетя из роз, то заплетая бук,
То выжимая сок из розы ручкой гибкой,
Сияя сахарной и розовой улыбкой[44].

Скоро Шапур превращается в жреца и начинается гадание. Внешне может показаться, что Низами всего лишь создает романтическую картину, которую не следует отождествлять с реальностью. Но это не так. С языческих времен у армян повсеместно отмечается, варьируясь лишь в деталях, «праздник жребия», при котором жаждущие узнать свое будущее девушки собирают цветы, поют «жребиальные» песни—джангюлумы, и танцуют, а главное—гадают судьбу[45]. Легализованный церковью, этот праздник начинался в день Вознесения (Համբարձում) и продолжался до праздника Вардавар—день Преображения[46]. «Вардавар», кроме армян, отмечали еще греки-каппадокийцы ([illegible]) и грузины (ვარდობა)[47]. По сведению Н. Я. Марра, В. В. Бартольд нашел отклики этого праздника у Бируни[48].

Исследователи утверждают, что содержательностью и многочисленностью отличаются жребиальные песни-джангюлумы именно Гандзака, Карабаха и Вана[49]. Так вот, Низами о них мог знать не только по литературе, но и, скорее всего, в силу своего повседневного общения с армянами в родном Гяндже—Гандзаке. Эти факты убеждают нас не только в правильности характеристики Ю. Н. Марра, согласно которой Низами «вообще не чужд кавказскому культурному миру»[50], но и в оценке К. С. Кекелидзе, заключившему, что «своими блистательными идеями, художественным вкусом и творческим размахом он принадлежит тому культурному коллективу, составными элементами

---

[44] *Низами Гянджеви*, Хосров и Ширин, пер. Конст. Липскерова, Баку, 1955, с. 67.

[45] Из существующих описаний особо следует выделить поэму Ов. Туманяна «Ануш», в которой собравшиеся *пери* предопределяют участь героини.

[46] Подробное описание см.: Գալուստ [Տեր-Մկրտչյան], *Ճակատագրի [illegible]*. *[illegible]*, «Արարատ», 1909, № 10, էջ 917—936, № 11, էջ 1026—1040.

[47] *Н. Я. Марр*, Аркаун, монгольское название христиан..., с. 54—57; *Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վարդավառը վրաց մեջ, «Արարատ», 1918, № 1—3, էջ 120—133.*

[48] По словам наших азербайджанских коллег, гадание судьбы происходит в день праздника Байрам-Али.

[49] Գ. Տեր-Մկրտչյան, указ. соч., с. 1034.

[50] *Ю. Н. Марр*, Отрывок из Низами..., с. 22.

которого были грузины, армяне и азербайджанцы, в частности— кавказскому культурному миру»[51].

Итак, в «Кавказском культурном мире» в XI—XIII вв. произошли существенные этнические, политические и культурные изменения. Они решительным образом нарушили традиционные рамки национально-политического партикуляризма и привели к новым контактам и проникновениям между «кавказским культурным миром» и «миром ислама». В принципе, целостность культурного мира была сохранена и обновлена. Быть может, это обновление в какой-то мере граничит с явлениями ренессансного порядка, но считать его именно ренессансным нельзя, ибо тем самым мы нарушаем саму модель культурного мира, а в рассматриваемый термин внесем неоправданную условность.

---

[51] კ. კეკელიძე, „ეტიუდები...", ტ. IV, с. 81. Л. Меликсет-Бек констатировал ряд деталей в сочинении Низами, которые находят аналогии в легендах и других фольклорных произведениях из армянской действительности и нуждаются в обстоятельном исследовании: «Тут мы оставляем в стороне вопрос о встречах, в отдельных деталях, поэмы «Хосров и Ширин» с армянским сказом об Ара Прекрасном и Шамирам, или Семирамиде (рассказ приближенного Хосрова—Парвиза Шапура о Шамира, ее могуществе и племяннице Ширин и описание поездки Шапура в Армению за Ширин), равно как с эпосом «Давид Сасунский» (рассказ о коне Шабдиз, двойнике Куркик-Джалала). Но подробности описания пребывания Шапура в Армении, с упоминанием памятников материальной культуры именно Армении и с привлечением, параллельно с этим, некоторых мотивов армянского фольклора, упираются в реальную действительность Армении» (*Л. Меликсет-Беков*, Архетип поэмы «Хосров и Ширин»..., с. 1092).

А. А. АКОПЯН

РОМАН ОБ АЛБАНСКОМ ЦАРЕ ВАЧАГАНЕ БЛАГОЧЕСТИВОМ В «ИСТОРИИ АЛБАНИИ» МОИСЕЯ КАЛАНКАТУЙСКОГО

«История Албании» (далее ИА), дошедшая до нас в многочисленных рукописях и известная по нескольким изданиям и переводам, является компилятивным трудом X века[1]. Ее автор, Моисей Каланкатуйский[2], собрал воедино материалы об Албании из разнообразных источников, расположил их согласно своим представлениям о хронологии событий и своим целям, намереваясь представить целостную историю своей страны. Выявление и исследование источников ИА является работой первостепенной важности. Этой проблемой занимались К. Патканян, Я. Манандян, Р. Ачарян, Н. Акинян, Ч. Доусетт, Г. Свазян, К. Каграманян и др.[3] Однако вопрос нельзя считать исчерпанным.

---

[1] Иного мнения придерживаются К. Шахназарян, Г. Алишан, Г. Зарбаналян, М. Бархударян, В. Ануни, Ст. Малхасянц, С. Т. Еремян, К. В. Тревер, З. Н. Ямпольский, В. Аравелян, А. Мнацаканян, В. Гукасян, Ф. Мамедова и др. Первые две книги ИА они считают сочинением VII в., а третью—добавлением X века. Мы разделяем мнение К. Патканяна, Р. Ачаряна, Я. Манандяна, М. Абегяна, Н. Адонца, Н. Акиняна, Ч. Доусета, К. Каграманяна и др.

[2] Вопрос об имени автора, *Каланкатуаци* или *Дасхуранци*, нельзя считать решенным. Мы условно придерживаемся традиционного имени Каланкатуаци (Каланкатуйский).

[3] История агван Моисея Каганкатваци, писателя X века, перевод с армянского (К. Патканяна), СПб., 1861. Предисловие (далее К. Патканян); *А. Manandian*, Beiträge zur albanischen Geschichte. Leipzig, 1897 (далее Я. Манандян); Հր. Աճառյան, *Մովսես Կաղանկատվացի. Քննություն մեր գրության ժամանակի վրա, «Բազմավեպ», 1897, էջ 370—374*; Ն. Ակինեան, *Մովսէս Դասխուրանցի (կոչուած Կաղանկատուացի) եւ իր Պատմութիւն Աղուանից, Վիեննա*, 1970 (далее Н. Акинян); The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranci. Translated by C. J. F. Dowsett, L., 1961; Ն. Ադոնց, *Քննություն Մովսես Կաղանկատվացու, «Անահիտ» 1939*, № 3—6 (далее Н. Адонц); Հ. Սվազյան, *Մովսես Կաղանկատվացու «Աղվանից աշխարհի պատմության» աղբյուրները*, ՊԲՀ, 1972, № 3, *էջ 195—206* (далее Г. Свазян); *К. А. Каграманян*. Источники „Истории

Моисей Каланкатуйский использует источники двояким способом. В первом случае он перелагает данные источников, оставаясь, однако, довольно близким к их тексту. Так использованы сведения Елише (ИА, I, 10 и II, 2), Моисея Хоренского (ИА, I, 3, 4, 8, 12, 13, 15; II, 3), Филона Тиракского (ИА, I, 1—3), Петра Сюнийского (ИА, II, 1), «Книги посланий» (ИА, II, 47, 48). Во втором случае Каланкатуйский не перелагает, а включает в свой труд источник полностью или большими отрывками. К этой категории источников относятся:

1. Грамоты, документы, каноны, в частности, из дошедших до нас сборников «Книги посланий» и «Книги канонов»;

2. Повествовательные труды, включенные полностью или в отрывках.

Материалы источников последней категории отражают, в частности, следующие главы ИА: II,6; II,50; II, 51; II, 52;III, 1—2; III, 17. К этой группе источников относятся также два достаточно объемных исторических сочинения VII в.—«История католикоса Виро» (охватывает главы 9—16 второй книги ИА) и «История Михранидов» (охватывает главы I, 27—30 и II, 18—45, за исключением, как нам кажется, главы II, 32)[4].

Проведенная исследователями источниковедческая работа над ИА позволяет составить достаточно ясное представление о языке самого Моисея Каланкатуйского и его манере использования источников. Это позволяет выделить разделы, которые также являются текстуально использованными источниками, т. е. сочинениями, которые автор ИА переписал в свой труд.

В историографии давно было обращено внимание на раздел ИА о царе Вачагане. Еще в XIX в. ряд исследователей считали, что сведения о Вачагане исходят от очевидца, т. е. автора V века. В. Ацуни констатировал, что главы 16—26 первой книги об-

---

страны Агванк», Автореф. канд. дисс., Ереван, 1973 (далее К. Каграманян); *его же*: «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկը հայ մատենագրության մեջ, Երևան, 1979, Ա. Հակոբյան, Եղիշե Առաջինի կաթողիկոսի նորահայտ թուղթը, ՊԲՀ, 1981, № 4, էջ 140—152; *его же*: Հայ քաղկեդոնական պատմական ավանդության արձագանքները Մովսես Կաղանկատվացու «Աղվանից պատմության» մեջ, «Երիտասարդ արևելագետների VII գիտական նստաշրջան», զեկուցումների թեզեր, Երևան, 1981, էջ 12—14.

[4] Названия данных сочинений условны. Подробно о них см. *Н. Адонц*, указ. соч., *Н. Акинян*, указ. соч., с. 197—273 и *К. Каграманян*, указ. соч., с. 15—21. Мы будем говорить об этих сочинениях в другой работе. Здесь отметим только, что именно они, будучи ядром II книги ИА, служат основой для тех исследователей, которые относят составление двух первых книг ИА к VII веку.

наруживают единство материала[5]. По Н. Акиняну, главы о Вачагане являются частью сочинения другого автора, включенной в состав ИА компилятором[6]. Подробно вопрос исследовал К. Каграманян, заключивший, что раздел ИА о Вачагане (главы 16—26) является самостоятельным произведением, созданным очевидцем событий[7]. Подобное заключение действительно явствует в первую очередь из заглавия главы I. 16: «Жизнь и деяния Вачагана, устройство, данное им Албании и обретение мощей святых». Несмотря на столь содержательное заглавие, в главе рассказывается только лишь о тираническом правлении сасанидского царя Пероза и его смерти в стране эфталитов. Только в следующей, 17-й главе, говорится о приходе Вачагана к власти и первых «устройствах» (о последующих «устройствах» рассказывает глава 18) и только в главах 19—23 рассказывается о нахождении мощей святых[8].

Верность такого заключения подтверждается филологическим анализом текста. Раздел написан языком, отличающим его от других частей ИА. Именно этот признак заставляет нас присоединить к сочинению о Вачагане главу I. 14. Но это видно и по другим признакам. В частности, в главе 14-й содержится начало рассказа о судьбе святых мощей, а конец того же рассказа мы обнаруживаем в главах 19—23[9]. Мы склонны также думать, что сочинению не принадлежат главы 24 и 25—грамоты ученого иерея Маттэ и епископа Авраама Мамиконеана. Они содержат чужеродный материал, и настаивать на их принадлежности сочинению о Вачагане нет оснований. Сложнее вопрос с главой 26

---

[5] Հ. Վ. Հացունի, Մովսէս Կաղանկատուացին ինքը՞ է գրողը, «Բազմավէպ», 1938, էջ 272.

[6] *А. Акинян*, указ. соч., с. 124 и далее. Автор включает в это сочинение главы I. 5, 6, 14, 16—26.

[7] *К. Каграманян*, указ. соч., с. 22.

[8] «Можно предположить,—справедливо пишет К. Каграманян,— что вначале заголовок 16-й главы отражал всю историю Вачагана. Поместив в свое произведение эту работу, Дасхуранци разделил ее на отдельные главы с соответствующими заголовками».

[9] По мнению К. Патканяна и Г. Сваяна, сведения о жизни и нахождении мощей Григориса (в главах I. 14 и 19—23) собраны самим Моисеем Каланкатуйским «...из церковной литературы, содержащей жития мучеников божьих, которые впоследствии собраны и изданы Мкртычем Авгеряном...» (*К. Патканян*, указ. соч., с. XI; *Г. Сваян*, указ. соч., с. 197—198). Однако сравнение показывает, что источником «Житий святых» служит дошедший до нас текст Каланкатуйского.

(Алуэнские каноны), о чем речь пойдет ниже. Таким образом, мы включаем в состав сочинения о Вачагане главы I, 14 и 16—23.

Это сочинение трудно назвать историей в собственном смысле слова. В рассказе о деяниях Вачагана нет хронологии, временной последовательности изложения. Вместо этого действует принцип логической детерминативности. Став царем, Вачаган восстанавливает христианство, права церкви, а также права князей, открывает школы и искореняет ереси и секты. После этого «удовлетворенный, щедрый и милостивый Бог взглянул на блаженство добрых нравов мужа сего, и видя, как он старается в исполнении божественных повелений, одарил его духовными и неизречимыми сокровищами, которые были скрыты в разных местах—мощи всесвятых мучеников Божьих»[10]; тогда Вачаган друг за другом находит мощи Закарии, Пандалэона и Григориса.

Это сочинение следует известным агиографическим канонам. Его цель заключается в показании не столько того, что в действительности происходило при Вачагане, сколько того, что должен делать праведный царь. Однако это и не житие Вачагана в агиографическом понимании термина, поскольку даже в разделе о нем на первом плане не сам царь, а проводимое им «устройство Албании». В силу указанных обстоятельств мы решились назвать данное сочинение «Романом о Вачагане» (далее—РВ).

РВ начинается рассказом о принятии христианства в Армении. После Армении Григорий Просветитель просвещает также Грузию и Албанию[11]. Далее следуют рассказы о сыне Григория Вртанэсе и о его сыновьях—Иусике и Григорисе. Последний в 15 лет рукополагается епископом Грузии и Албании и отправляется туда. После некоторой просветительской деятельности он отправляется к царю маскутов Санесану, взяв с собой мощи святых Закарии и Пандалэона. Часть мощей он оставляет в городе чилбов Цри, где строит маленькую церковь, в которой назначает служителем одного из своих учеников. Маскуты, однако, убивают Григориса на поле Ватнеай. Ученики доставляют его тело вместе с мощами Закарии и Пандалэона в Амарас в гаваре Хабанд и зарывают около церкви. Санесан вторгается в Армению, но тер-

[10] ИА, 1, 18, перевод по К. Патканяну, с. 41.

[11] [illegible] (Գրիգորի Ա. Ա.) [illegible] (в рукописях группы Б—[illegible].—А. А.) [illegible] (по изданию Н. Эмина, с. 25).

пит поражение и погибает, чем господь мстит за отрока Григориса. Город Цри попадает под власть персов, которые убивают иерея, оставленного там Григорисом, и его ученика, чилба по этнической принадлежности. Некие сирийские иноки доставляют их мощи в Хаку (Հաքու), где, говорит автор романа, они находятся и по сей день. Здесь повествование романа обрывается: последний абзац главы 14 («Случилось это при храбром Вачэ...» и т. д.) не принадлежит роману, а является рассуждением самого Каланкатуйского, автора X века. Действительно, ученик Григориса (первая половина IV в.) не мог быть современником царя Вачэ (середина V в.), и такая хронологическая ошибка присуща перу Каланкатуйского, а не автора РВ.

Следующая глава, 15-я, составлена из сведений разных источников автором X в. Повествование РВ возобновляется в главе 16[12]. Сасанидский царь Пероз (467—484 гг.) пытается устранить христианство и распространить во всем мире огнепоклонничество, но умирает в стране эфталитов и царем становится его дядя Валаршак[13]. Последний прекращает религиозные гонения и разрешает каждому следовать своей вере. Тогда Вачаган оставляет веру магов, к чему принудил его Пероз, и восстанавливает христианство в подвластном ему Арцахе. Валаршак Сасанид провозглашает Вачагана царем Албании. Последний утверждает в стране права князей, права церкви, открывает школы, борется против ересей, упраздняет секту перстորезов. В награду за эти деяния господь дарит ему мощи святых мучеников[14]. Вачаган переносит их в свою резиденцию, делит между церквами и организует их хранение. «Так прославляет господь святых своих»—

[12] Мы склонны думать, что первое предложение главы 16 («от Вачэ до благочестивого Вачагана в продолжение 30 лет Албания оставалась без царя») принадлежит Каланкатуйскому, а повествование романа начинается со слов «злобный и нечестивый царь персидский неистовствовал...». Видимо, РВ не принадлежит также и фраза в середине главы 17 «...сына Хазкерта, брата Вачэ, царя албанского (...որդի Յազկերտի եղբօր Վաչէի Աղուանից թագաւորի)»; подобное четкое указание о роде Вачагана, совпадающее с таблицей албанских царей в главе 15, является добавлением Каланкатуйского.

[13] Царь Валарш (484—488 гг.) был в действительности братом Пероза.

[14] В городе Цри обнаруживаются мощи святых Закарии и Пандалэона, оставленные здесь Григорисом. Одним из тех, кто обнаружил мощи, был иерей Яков из Хаку, именно там находились мощи ученика Григориса и отрока из чилбов. Воодушевленный успехом, Вачаган приступает к поискам мощей Григориса. После долгих исканий, поста, молитв и видений в Амарасе обнаруживают мощи сперва Закарии и Пандалэона, а затем и Григориса.

этими последними словами главы 23 завершается повествование романа.

Очевидно огромное значение данной истории для албанской церкви. Это—история просвещения Албании от Григория и Григориса до Вачагана. Мы рассматриваем ее как «программную» легенду албанской церкви, без каковой не может существовать ни одна церковь (для армянской церкви подобную роль играла история Трдата Великого и Григория Просветителя)[15].

Из ИА нам известны еще две легенды о просвещении Албании. Это легенды об апостоле Елишае (ИА, I, 6, 7) и царе Урнайре (ИА, I, 9, 11). Обе легенды созданы после появления РВ. Действительно, в романе не упоминаются ни Елишай и ни Урнайр. В главе 21 рассказывается о том, как по приказу Вачагана в Амарас были доставлены имеющиеся в Албании мощи святых для того, чтобы они указали на место захоронения Григориса. Были собраны мощи Григория, Рипсимэ, Гаянэ, Закарии и Пандалэона. О Елишае здесь нет речи. Между тем, по преданию о нем его мощи были найдены задолго до правления Вачагана, который соорудил «столп во рве мученичества Елишая», на котором сподобился постельничий пари. Если бы данное предание было создано до РВ, то можно было бы ожидать, что в приведенном отрывке окажется упомянутым и Елишай[16].

В главе же 23 читаем: «... похвалу его (Вачагана.—А. А.) я почитаю не ниже западного владыки, императора Константина, ни Аршакида Трдата, обретателя спасения Великой Армении и нас восточных. Он (Вачаган.—А. А.) сделался вратами света богопочитания и примером всевозможных благ»[17]. Несомненно, что

---

[15] Н. Акинян считает, что имена Закарии и Пандалэона играли для албанской церкви такую же роль, какую для армянской церкви играли имена Иоанна и Афиногена, мощи которых доставил в Армению из Кесарии Григорий Просветитель (см. *Н. Акинян*, указ. соч., с. 146).

[16] Киракос Гандзакский рассказывает, что мощи Елишая нашел сам Вачаган (*Կիրակոս Գանձակեցի. Պատմություն Հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի. Երևան 1961, էջ 193—194*). Совершенно очевидно, что Вачаган—тот любимый герой средневековой литературы, которому чаще других приписывали находки мощей тех или иных святых. В другой части ИА (II, 5) сохранился рассказ о нахождении во времена Вачагана мощей другой группы святых—Моисея, Даниила и Ильи.

[17] Перевод по К. Патканяну, с. 60. В издании Эмина, с. 60: *«զորոյ գովութիւնն ոչ ինչ նուազ դոյ համարեմ, քան զարեւմտականին տիրոջ կոստանդիանոս կայսեր, կամ զԱրշակունին Տրդատոյ Հայոց Մեծաց փրկութեան գտող. զի և մեզ արևելեայցս ու եղև դուռն լուսոյ աստուածպաշտութեան և բազմազան բարեաց օրինակ»*.

при существовании легенды об Урнайре РВ не мог бы назвать Вачагана «вратами света» Албании. Представляется, что в отличие от истории о Григорисе предание о христианизации Албании царем Урнайром не имеет под собой исторической основы. По сведениям Фавста Бузанда (III, 6) и Мовсеса Хоренского (III, 3), Григорис отправился в Албанию во времена маскутского царя Санесана (30-е годы IV в.), который, по-видимому, владел всей Албанией[18] и который убил его. Между тем, исторический Урнайр, по сведениям тех же авторов, царствовал в Албании в 70-е годы IV в. и был современником не Трдата Великого (287—330), а его правнука Папа (368—374)[19]. Можно полагать, что предание об Урнайре создано в начале VIII в. в связи с деятельностью армянского католикоса Елии в Албании (подробный рассказ об этой деятельности сохранил Мовсес Каланкатуйский (ИА, III, 3—10). Предание об Урнайре, первоначальный вид которого представлен в послании Гюта к Вачэ (ИА, I, 11), повествует, что царь принял христианство в Армении от руки Григория Просветителя и получил от него первого епископа Албании. Подобный рассказ должен был недвусмысленно подтвердить законность требований Елии о том, чтобы албанские католикосы и впредь получали рукоположение от армянского католикоса. Можно также догадаться, что предание об Урнайре появилось после деятельности Елии и решений Партавского собора 704 г., поскольку в документах собора имени Урнайра нет[20]. Следует также отметить, что предание об Урнайре, направленное первоначально против независимости албанской церкви, вскоре было своеобразно усвоено последней. В интерпретации Мовсеса Каланкатуйского (ИА, I, 9) оно уже служит противоположной цели. Автор ИА добавляет к известному из послания Гюта рассказу ряд замечаний, как-то: «և այլք (просвещение императора Константина, Трдата и Урнайра.—А. А.) ի միում ժամանակի եղեն հրաշք լուսաւորութեան», или «Ոչ թէ ի հարկէ ինչ կամ թէ առաջ գոյ գնային քան զԱղուանս հաշտեցան. այլ սակս միաբանչէ գօրութեանն, որ կատարեցաւ ի Հայք, կամ եղև սոյն կամս հնազանդիլ տրամանամատանգ զորմին —

[18] В этом вопросе мы придерживаемся мнения Б. А. Арутюняна. См. Բ. Հարությունյան. Մազքթաց Սանեսան թագավորի արշավանքը Հայաստան, ԼՀԳ, 1981, № 6, с. 74:

[19] *Фавст Бузанд*, V, 4, *Мовсес Хоренский*, III, 37.

[20] Эти документы сохранились в ИА (III, 8—10) и сборниках «Книги посланий» (Ս. Հակոբյան, Եղիա Արճիշեցի կաթողիկոսի նորահայտ թուղթը, ՊԲՀ, *1981, № 4, էջ 149—151*).

սրբոյն Գրիգորիս[21], и в подобной интерпретации предание об Урнайре служит одной из главных целей Моисея Каланкатуйского, именно—подтверждению самостоятельности албанской церкви.

РВ полностью основан на конфессиональной и исторической традициях армянской церкви. Исторические сведения созвучны со сведениями Агафангела, Фавста Бузанда и Лазаря Парбского[22]. Предметами почитания являются в романе святые армянской церкви—Григорий, Рипсимэ и Гаянэ, отправной точкой просвещения Албании—Армения. Эти характерные черты отличают РВ от более поздней «программной» легенды албанской церкви, легенды об апостоле Елишае. Последний, хотя и является учеником «армянского» апостола Фаддея, прибывает в Албанию из Иерусалима, а не из Армении. Правда, с Иерусалимом связано и предание о Маштоце и его учениках (албанский вариант, ИА, I, 27—30), но если Маштоц, по этому преданию, приходит в Албанию, «проходя через Армению», то Елишай попадает туда «минуя Армению, через Персию». Несомненно, что предания о Елишае и Маштоце созданы примерно в начале VII в., в пору, когда албанская церковь делала первые попытки выйти из подчинения армянскому католикосату. В это же время от армянской церкви отделилась грузинская церковь, и интересно проследить, что Кирион, глава последней, указывает на веру, «полученную из Иерусалима»[23].

С РВ тесно связаны Алуэнские каноны, принятые на соборе, созванном царем Вачаганом. Они дошли до нас в составе ИА (I, 26) и в составе «Армянской книги канонов»[24]. Каноны имеют ту же самую цель, что и РВ. Они укрепляют основы албанской церкви, являясь ее законами. Между РВ и канонами наблюдается и текстовая связь. Из десяти персонажей романа восемь упомянуты в канонах. Вот и два дословных соответствия (приводим только оригинал).

---

[21] Последняя фраза сохранилась в рукописях группы Б и несомненно является оригинальной. Ср. Ս. Վ. [Տագյան], Նյութեր Աղվանից պատմության ուսումնասիրության համար «Արարատ», 1897, с. 68; The History of the Caucasian Albanians, p. 10.

[22] Интересно, что сам Каланкатуйский ни одного из них не использовал при составлении своего труда.

[23] См. Գիրք Թղթոց, Թիֆլիս, 1901, с. 140, 167, 174—179, 182—183.

[24] См. Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, հ. Բ, Երևան, 1971, с. 91—100.

ИА, I, 26. Каноны 11 и 12 (по изданию Н. Эмина, с. 67)	ИА, I, 17 (по изданию Н. Эмина, с. 38)
..., և որ տնօրէն և մարգարէութեան է, կամ զգէստ հարցանէ, զայնպիսին կապեալ ի դուռն արքունի տարցեն և զգան մահու ի վերայ դիցեն։ Եւ այնք որ կամ գնեն, զաանուանեալսն և զգուսանս կապեսցեն և ի դուռն արքունի տարցեն և պատուհաս ի վերայ դիցեն։	Զկախարդս և զդիւթս և զթուրմս յետ մերժեաց և երկիրս խրատելով եթէ զարմանալ ի նմին չարութեան գտանէին ի գործ՝ չարաչար կապանօք և գանիւք ի դուռն արքունի հասուցեալ մեծագոյն պատուհասիւ պատժէր։
Канон 22, с. 69	ИА, I, 23, с. 61
Զայս պայման արարին եպիսկոպոսքն և քահանայք և այլ մարդիկ ազատք արքայինն, թէ ի մէջ եպիսկոպոսաց և չէրիցանց և յեկեղեցական բերանոյ՝ օրինաւ եղիցի բողոքն բաղանեան և դատական հանդերձ և յամենայն աշխարհէս, որպէս մոգովկնայ են՝ օրինաւ եղիցի։	Իսկ զդատս եպիսկոպոսաց և երիցանց և այլ պատուական արանց առնել թագաւորին ընդ որդւոյն՝ տանէր մինչև ցԹագաւորն ամի ամի։ .. Եւ նոցա միայն օրինաւ դատաւորն բաղանեան հանդերձ և ամենայն զրամեն առնէ...[25]

Все это показывает тесную связь РВ и Алуэнских канонов. По-видимому, автор РВ использовал текст постановления Алуэнского собора. Мы склонны, однако, думать, что РВ и каноны попали в руки Каланкатуйского не вместе, а разными путями. Действительно, краткое предисловие главы 26 «В годы Вачагана, царя албанского, произошли несогласия... и т. д.» (а это предисловие есть и в «Армянской книге канонов») не соответствует по стилю и языку ни остальной части постановления собора, ни РВ, ни главам самого Каланкатуйского. Оно напоминает те предисловия, которые добавляли к разным группам канонов. Поэтому мы склонны думать, что Каланкатуйский нашел Алуэнские каноны в каком-либо сборнике «Книги канонов». При этом мы вполне допускаем возможность даже одного автора РВ и Алуэнских канонов.

Традиционно раздел о Вачагане считают рассказом современника[26]. В доказательство указывается на подробный и осве-

[25] Везде подчеркнуто нами.—*А. А.*

[26] В этом сомневался только Н. Акинян, который считает раздел самостоятельным сочинением X века. См. *Н. Акинян*, указ. соч., с. 149—150.

доменный стиль повествования[27]. Однако ряд фактов позволяет усомниться в одностороннем решении вопроса. РВ создан несомненно до начала VII в., когда проявилась тенденция обособления албанской церкви от армянской и появились новые «программные» легенды, связывающие просвещение страны с Иерусалимом. Нижнюю границу времени написания романа удается установить решением противоречия между сведениями Алуэнских канонов и другой части ИА. Среди участников Алуэнского собора его постановление упоминает «Шупхалишо, архиепископа Партава» («Շուփհաղիշոյ արքեպիսկոպոսի Պարտաւայ»)[28], который в РВ называется «սուրբ եպիսկոպոսապետն Շուփհաղիշոյ». Между тем в главе 4 второй книги ИА находим следующее свидетельство: «После того страна наша подпала под власть хазаров; церкви и писания преданы были огню. Тогда во второй год Хосрова, царя царей, в начале армянского летоисчисления перенесли престол патриарший из города Чола в столицу Партав, по случаю хищнических набегов врагов креста господня. Патриархом посадили Тер Абаса из области Менаранц...»[29]. Налицо противоречие между сведением канонов, где Шупхалишо назван архиепископом Партава, и сведением «Списка католикосов», по которому престол патриарха обосновался в Партаве только лишь в 551 году. Данное противоречие можно решить только допущением, что Алуэнские каноны (а значит и РВ) были созданы после 551 г., и для конца V в.—времени действия своих героев—автор употребил термин своего времени. Противоположное решение противоречия, а именно, допущение, что ошибается или нарочно искажает факты автор «Списка католикосов», маловероятно. Действительно, начиная с католикоса Абаса, т. е. с 551 г., «Список католикосов» дает подробные и достоверные сведения. Автор выступает как поборник албанской церкви, поэтому не может приурочить к более позднему времени такое событие, как обо-

---

[27] В доказательство приводится также следующая фраза главы 18 «զոր բերեալ իսկ տեսաք քաղաքս» (по изданию К. Шахназаряна, т. I, с. 144), которую считают словами автора. Однако, как это видно из контекста, на что указывая еще А. Мананян (указ соч., с. 9, прим. 1), данная фраза принадлежит речи отрока, который рассказывает о секте персторезов.

[28] То же самое находим в «Армянской книге канонов», с. 91—92.

[29] Перевод по К. Патканову, с. 90. Это сведение повторяется в последней главе ИА (III, 23)—в «Списке албанских католикосов», который мы считаем отдельным источником Моисея Каланкатуйского. Здесь, по-видимому, и находится источник сведения.

снование католикосата в Партаве[30]. Исходя из всего этого, время создания РВ удается приурочить ко второй половине VI века.

Предложенная датировка РВ ставит под вопрос традиционную уверенность исследователей в историчности царя Вачагана. Против его историчности выступал фактически только Н. Акинян. Он указывал на полную противоречивость сведений ИА и других источников о Вачагане[31].

Об историчности или неисторичности Вачагана следует судить в пределах РВ и Алуэнских канонов. Датировка последних второй половиной VI в. ставит историчность царя Вачагана под сомнение. Однако при подобной датировке не исключается возможность, что РВ и каноны приурочены к царю, действительно существовавшему, может быть, даже в конце V века. К примеру, предание об Урнайре приурочивает к действительно существовавшему царю Урнайру деяния другого времени (правда, можно указать и на случай с легендой о Елишае, которая была выдумана вместе с героем). Но даже если бы Вачаган существовал, без дополнительных сведений мы затруднялись бы сказать, какие из разделов РВ и Алуэнских канонов можно было бы отнести к нему.

---

[30] Следует, однако, отметить, что других фактов, подтверждающих правильность именно такого решения вопроса, нет. Поэтому предлагаемую нами систему следует считать не окончательным решением, а, скорее, альтернативой традиционной точке зрения об авторе раздела, как о современнике Вачагана.

Здесь же заметим, что, пытаясь устранить вышеприведенное противоречие между сведениями «Списка католикосов» и РВ и Алуэнских канонов, Б. А. Улубабян склонен предположить, что в словах *արքեպիսկոպոս* и *եպիսկոպոսապետ* (сан Шупхалишо) подчёркнутые нами частицы добавлены переписчиком позднего времени (*Բ. Ա. Ուլուբաբյան, Դրվագներ Հայոց Արևելից կողմանց պատմության* (V—VII *դդ.*), *Երևան*, *1981*, *էջ 172*. Однако это не подтверждается ни одной из имеющихся рукописей ИА или „Книги канонов".

[31] *Н. Акинян*, указ. соч., с. 124—127. Мы склонны согласиться с заключением Н. Акиняна и в то же время отдаем себе отчет в том, что в ходе его мыслей прослеживается логический просчет. Все сведения о Вачагане Н. Акинян рассматривает на одном уровне. Мы же отделяем друг от друга, с одной стороны, те сведения, которые явно являются поздними выдумками (переписка Авраама Мамиконяна, Петрє Сюнийского и иерея Маттэ с Вачаганом, истории о нахождении мощей святых в ИА, II, 5 и у Киракоса Гандзакского с. (193—194) и ряд рассуждений и умозаключений Мовсеса Каланкатуйского), а, с другой стороны, РВ и Алуэнские каноны, которые служили, по-видимому, источником для поздних выдумок.

Семантическое исследование термина «Албания» в РВ показывает, что под «Албанией» подразумевается все левобережье и правобережье Куры, т. е. по терминологии «Ашхарацуйца»—«собственно» Албания, плюс Утик и Арцах. Присоединение Утика и Арцаха к «собственно» Албании произошло, как известно, после упразднения армянского царства Аршакидов в 428 г., когда Сасаниды создали в Закавказье систему трех марзбанств—Армна, Варджана и Рана[32]. В течение V в. происходил процесс укрепления этих административных единиц. В результате подобной политики Сасанидов, к концу V в. название Албания (Ран, *Աղուանք*, რანი) прочно укрепилось за всей территорией марзбанства: Лазарь Парбский и Мовсей Хоренский под термином «Албания» подразумевают как левобережье, так и правобережье Куры. Вместе с этим происходит перемещение политических центров марзбанства Ран из левобережья в правобережье[33]. Если, по сведению Елишэ, резиденция марзбана находилась в Чоре-Дербенте, то, по «Истории католикоса Виро», марзбан пребывает в Партаве (ИА, II, 14, по изданию Н. Эмина, с. 121)[34]. Вышеприведенное сведение «Списка католикосов» указывает на перенесение резиденции албанского католикоса из Чола в Партав. Причиной перемещения был нажим северо-кавказских орд. Однако в этом процессе невозможно не заметить также и извест-

---

[32] См. *Բ. Ուլուբաբյան, Հյուսիս-արևելյան Հայաստանի խաչմարզպանական շրջանի վարչաքաղաքական վիճակի հարցի շուրջը*, ՊԲՀ, 1975, № 2, с. 149—164; *Բ. Հարությունյան, Մեծ Հայքի թագավորության հյուսիս-արևելյան մարզերի վարչաքաղաքական կացությունը 387—451 թվականներին*, ՊԲՀ, 1976, № 3, с. 77—95.

[33] См. *А. Ш. Мнацаканян*, О литературе Кавказской Албании, Ереван, 1969, с. 15—64.

[34] Город Партав стал резиденцией марзбанов, по-видимому, задолго до начала VII в., однако первое указание мы находим только в этом источнике. Традиционно считают, что Партав был основан во второй половине V в., как об этом пишет Каланкатуйский (ИА, I, 15: «Ваче, по повелению Пероза—царя персидского,—построил великий город Перозапат, который называется теперь Партав»). Однако доверие исследователей к этому сведению не представляется оправданным. Ваче, который, по сведению Елишэ и Каланкатуйского, начал восстание сразу после провозглашения Пероза царем Ирана, потерпел поражение и удалился в монастырь, не мог построить город по приказу Пероза. Между тем, арабские источники, основывающиеся на позднесасанидской традиции, называют строителем Бардаа не Пероза, а его сына Кавата (488—531). Это согласуется со сведениями «Истории Михранидов» (ИА, II, 18—45), которая называет город Партав Пероз-Каватом. Последнее название означает на персидском языке «Кават-победитель».

ный переход доверия сасанидского государства от «собственно албанского» населения левобережья на армянское население правобережья Куры. Приобретая эту привилегию и широко пользуясь им, армянское население начинает считать марзбанство, страну Албанию (*աշխարհն Աղուանից*) ничуть не менее родной марзбанства Армна[35]. Албания уже очень часто означает только правобережье. Однако термин употребляется и в широком смысле, применительно ко всей территории марзбанства, на которую распространяется власть албанского католикосата.

РВ является произведением того периода, когда перечисленные процессы были завершены. Автор романа подразумевает под «Албанией» всю территорию марзбанства. Он даже применяет терминологию своего времени к раннему периоду, впадая в ошибку. Так, Григорий просвещает Грузию и Албанию, и в составе последней—область Хабанда, или же—ученики Григориса доставляют его тело в Амарас, а «сами скрываются от страха перед Санесаном в Армению». Между тем, те же Агафангел и Фавст Бузанд, сведения которых использует автор РВ, ясно указывают на Куру как границу между Албанией и Великой Арменией в IV веке. По РВ, все политические и духовные центры Албании находятся на правобережье. Упоминая (в рассказе о нахождении святых мощей) об Амарасе, Дютакане, Карузче, Аражанке, Дарахоче и т. д., роман навеки освящает эти местности в сознании народа Албании. К северу же от Куры РВ упоминает только город Цри и местечко Хаку[36].

РВ является первоклассным источником, который освящает первый период истории албанской церкви. После 551 г., когда католикос Албании обосновался в Партаве, албанский католикосат полностью организуется как отдельная единица в системе армянского патриаршества. Создаются РВ и Алуэнские каноны, как идейные основы отдельной, хотя и иерархически подчиненной Албанской церкви, ее программа и устав, если употребить понятия нашего времени. РВ вполне согласуется с исторической и конфессиональной традициями армянского католикосата. Это полностью соответствует положению албанской церкви в начальный период ее существования.

---

[35] Однако в силу закономерностей феодального строя между Арменией и Албанией возникали и немало противоречий, особенно в эпоху Моисея Каланкатуйского, в X веке.

[36] Ср. Բ. Հարությունյան, *Լփինքի տեղադրության հարցի շուրջը*, ՊԲՀ, 1981, № 1, с. 123.

М. С. ШИРИНЯН

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДРЕВНЕАРМЯНСКОГО ПЕРЕВОДА «ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ» СОКРАТА СХОЛАСТИКА

Научное значение древнеармянских переводов утерянных сочинений греческих, сирийских, латинских и других авторов—общеизвестно. Сравнительно мало изучены переводы дошедших до нас оригиналов, хотя они имеют большое значение в восстановлении первоначальных текстов.

Перевод «Церковной истории» Сократа Схоластика (пространная редакция, которую принято называть Большим Сократом—далее сокращенно Б. С.) выполнен представителем грекофильской школы, который, дословно придерживаясь оригинала, старался не менять даже порядок слов в предложении и их грамматические категории, используя при этом калькирование и заимствование слов из греческого оригинала. Такой метод перевода облегчает обнаружение искаженных мест в оригинале и способствует их исправлению. Издатель армянского перевода М. Тер-Мовсесян писал: «Такой «рабский» перевод, если и не может считаться армянским, но зато имеет, несомненно, большое значение для греческого оригинала; после этого (т. е. издания древнеармянского перевода—М. Ш.) издатели греческого оригинала непременно должны руководствоваться и армянским переводом, ибо армянский перевод сделан с рукописи VI или VII вв.»[1]

Такого же мнения придерживаются немецкий ученый Э. Пройшен[2] и известный английский исследователь Ф. Конибир[3],

---

[1] *Սոկրատայ Սքոլաստիկոսի Եկեղեցական պատմութիւն, Թարգմանեաց Փիլոն Տիրակացի և Պատմութիւն վարուց սրբոյն Սեղբեստրոսի եպիսկոպոսին Հռոմայ, Թարգմանեալ Արտաւան Գրիգորի Ջորափորեցւոյ, Հատ. Ա և Բ, աշխատասիրութեամբ Մեսրոպ Վ. Տէր Մովսէսեան, Վաղարշապատ, 1897, էջ Չէ.*

[2] *E. Preuschen*, „Theologische Literaturzeitung", 27 (1902), 207—210.

[3] *F. Conybeare*, A Collation of the History of Socrates Scholasticus, Books IV—VII, with the old Armenian Version and with the Latin Version of Epiphanius Scholasticus as preserved in the Historia Tripartita of Cassiodorus, „Journal of Philology", 34 (1915), 47—77; *F. Conybeare*, Emendations of the Texte of Socrates Scholasticus, Journal of Philology", 33 (1914), 208—237. К сожалению, ука-

который, в отличие от других, давал Б. С. высокую оценку.

При сличении греческого текста с древнеармянским переводом мы пользовались изданиями Р. Хюссея[4] и М. Тер-Мовсесяна[5]. Издание Р. Хюссея снабжено великолепным критическим аппаратом куда вошли не только все разночтения лучших рукописей и всех предыдущих изданий «Церковной истории», но и исправления, комментарии и разъяснения непонятных мест, выполненные комментаторами труда Сократа Схоластика, особенно те, которые предложены Г. Валезием (XVII в.). Последний, из известных ему рукописей выделяет в ряд лучших *Сфортианскую, Флорентийскую* и *Аллатианскую*[6], из которых самую раннюю (Сфортианскую) относят к X в.

Древнеармянский перевод дошел до нас в трех рукописях: 1. Иерусалимская рукопись монастыря св. Якова (датируется XII в.) 2. Рукопись Матенадарана им. М. Маштоца (1289 г.) 3. Рукопись, хранящаяся в конгрегации мхитаристов (Венеция)[7].

Как известно, до нас дошел и латинский перевод «Истории» Сократа, выполненный в VI в. Епифанием Схоластиком, который сохранился в «Трехчастной истории» Кассиодора и к помощи которого часто прибегает Г. Валезий.

Примеры, иллюстрирующие роль армянского перевода в восстановлении греческого текста, могут быть разделены на две основные группы:

1. Разночтения перевода соответствуют тем, которые сохранились в дошедших до нас греческих рукописях «Церковной истории» и при помощи которых комментаторы и издатели восстанавливают или исправляют те или иные места в оригинале.

2. Разночтения перевода, не имеющие своих соответствий в греческих рукописях, но более правильные, судя по смыслу и замечаниям комментаторов.

занные исследования как Э. Прейшена, так и Ф. Конибира пока что нам не доступны; судя по названию 1-ой статьи Конибира, выводы сличения сделаны на основании лишь последних четырех книг, поэтому здесь, в основном, будут рассматриваться примеры из начальных книг. Данная работа лишь дополняет вышеуказанные исследования и может служить как бы exempla gratia, с целью привлечь, наконец, внимание издателей оригинала «Церковной истории» к армянскому переводу.

[4] Socratis Scholastici Ecclesiastica historia, ed. Robertus Hussey, Oxonii 1853, t. I. II. III.

[5] См. указ. изд.

[6] Далее сокращенно—Sfort., Flor. Cod. Allat.

[7] С этой рукописью мы не знакомы ввиду ее недоступности.

Первая группа разночтений[8]:

1. τὴν αἱρετικὴν λέξιν (с. 300) զհերետիկոսական բանականութիւն (с. 177)

Cod. Allat[9]. имеет разночтение τὴν ἐριστικὴν λέξιν, которое соответствует чтению Б. С. В комментарии Г. Валезий отдает предпочтение этому чтению, так как оно больше подходит по смыслу.

2. τοῦ χρηματίσαντος Αὐξάνοντος ἤκουσα (с. 330) ի ծերոյն Աւքսանոսէ լուայ (с. 188)

В этом случае Cod. Allat. дает чтение Αὔξωνος, которое опять совпадает с древнеармянским переводом. Как отмечает Г. Валезий, Епифаний Схоластик в этом месте имеет такое же чтение, что и Cod. Allat., но в начале той же главы и в 1-ой книге, где встречается это же имя, оно соответствует тому чтению, которое дают остальные рукописи. Поэтому это место спорно.

3. ὅπως ἐν ταῖς τῶν κατηχου- [illegible] [illegible]... τοῖς... (с. 351) որպէս զի [illegible] մա- [illegible] զհաւատարմականն... որք [illegible]... (с. 200)

Г. Валезий отмечает, что текст в этом месте восстановлен по Сфортианской и Флорентийской рукописям, в остальных же этих строк нет. Латинский перевод Епифания Схоластика и на этот раз подтверждает такое чтение. Древнеармянский перевод содержит текст, соответствующий восстановленному Г. Валезием.

4. Κώνσταντι (с. 357) Կոստանդիոսի (с. 203)

В критическом аппарате имеем чтение Κωνσταντίῳ—F, M, Niceph[10]., Stephan Genev[11]., Constantino—Epiphan, которое Р. Хюссей, считая ошибочным, исправляет на Κώνσταντι, что и имеет Б. С.

5. μεγάλη ἐκκλησία ὀνομαζο- μένη Σοφία ἐνεκαινίσθη (с. 362) ...և մեծն եկեղեցին որ Սոփիա անուանեալ նորոգեցաւ (с. 207)

---

[8] Здесь и далее в столбике слева приводим текст из оригинала, а справа—древнеармянский перевод.

[9] Рукопись, по которой Г. Валезий часто исправляет текст или объясняет непонятные места, к сожалению, содержит лишь первые две книги «Церковной истории».

[10] Niceph—«Церковная история» Никифора Каллиста.

[11] Стефан Женевский был вторым издателем «Церковной истории» Сократа; здесь и далее имеется в виду его издание.

Это место восстановлено Валезием по Флорентийской и Сфортианской рукописям и соответствует армянскому переводу. Р. Хюссей отмечает, что такое же чтение дают рукописи F, M, Епифаний Схоластик, а также латинская интерпретация Христофорсона.

6. Εὐθὺς οὖν τὰ μὲν ἀγάλματα ἐξέβαλον, τὸ δὲ σχῆμα τοῦ ναοῦ εἰς ἐκκλησίας τύπον μεταποιήσαντες,... — Անմաւմայն զայս և կուռսն ի բացեբերին արտաքս արկանէին. և զձև տաճարին յեկեղեցւոյ աւրինակ դարձուցանէին: (с. 353)

Эту часть предложения перед словом «τύπον» Валезий добавляет из Флорентийской и Сфортианской рукописей. Такое же чтение имеют латинский перевод и Б. С.

7. τὴν ἀδελφὴν Ἑλένην (с. 379) — ...զքոյր իւր Կոստանդիայ... (с. 222)

Рукопись М дает чтение—ἀδελφὴν Κωνσταντίαν, совпадающее с древнеармянским переводом, которое подтверждают Созомен (V, 2), Епифаний (VI, 1), Никифор (X, 1).

8. καί τινας τῶν ἀνατολικῶν ἐπισκόπων ἐπὶ τὴν Ἰταλίαν σπεύδειν ἐκέλευσεν. (с. 297) — ...և ոմանց յարևելականացն եպիսկոպոսաց յԻտալիայ հրամայեաց փութալ. (с. 175)

Г. Валезий и Р. Хюссей восстанавливают чтение τὴν Ἰταλίαν по Cod. Allat., указывая, что такое чтение подтверждают Никифор (IX. 33.) и Епифаний (V. 12).). Все остальные рукописи и издания дают чтение—Γαλλίαν. Древнеармянский перевод тоже дает правильное чтение.

9. ὧν εἷς ἦν ὁ ἀπὸ Μακεδονίου ἐν τῇ Κωνσταντίνου πόλει γενόμενος. (с. 202) — յորոց մինն էր որ փառն Մակեդոնին եղեալ էր ի Կոստանդնուպոլսոյ (с. 131)

В примечании Г. Валезий пишет: „Это место восстанавливаем из cod. Allat., которая и прежде давала правильнейшие чтения[12]". В древнеармянском переводе находим то же чтение. Остальные рукописи дают: „ἦν τῶν ἀπὸ Μακεδονίου ἐν τῇ κ. π. γενομένων" (F, M, Steph. Genev. μακεδόνιον quoque C.), это, как видим, невозможно хотя бы потому, что εἷς исключает чтение τῶν ...γενομένων.

10. συνεβασίλευσε τούτοις ἀνεψιὸς αὐτῶν, ᾧ ὄνομα Δαλμάτιος ὁμώνυ- — ...թագաւորակից եղև սոցա նոցուն հօրեղբօրորդի. Դալմատիոս

[12] Socr., c. 202.

ὡς τῷ θεῷ πατρί. (с. 263) [illegible] (с. 156)

Другие рукописи вместо имени [illegible] дают [illegible] (F, M, Stephan. Genev.). В этом случае Г. Валезий опять указывает, что восстанавливанием данного места мы обязаны рукописям Cod. Allat., Flor и Siort., что подтверждается и переводом Епифания. Б. С. опять соответствует лучшим рукописям.

11. Среди перечисленных лиц, низложенных Селевкийским собором имеются следующие имена: Οὐράνιον[13] Τύρου, Θεόδουλον Χαιρετάπων τῆς Φρυγίας (с. 351). В Б. С. эти же имена читаются так: զՈւռանիոս Տիւրոսի, զԹէոդուլ ի Քերետապայ Փռիւգիայ... (с. 200)[14]. Для первого имени в рукописях нет разночтений, но Валезий считает, что оно должно быть исправлено на Οὐράνιον, как об этом свидетельствуют Епифаний Схоластик и другие[15], а также глава 39 той же книги, где дается правильное чтение того же имени (за исключением двух рукописей—F, M—[illegible])[16].

Во втором случае Флорентийская и Аллатианская рукописи, как считает Валезий, дают более правильное чтение— Θεόδουλον[17], которое подтверждают Афанасий, Епифаний и Филосторгий. Р. Хюссей добавляет, что такое же чтение имеет и рукопись M. В обоих случаях Б. С. соответствует правильным чтениям.

12. ἐφρόνησαν γὰρ οὐ μόνον περὶ αὐτοῦ, ὅτι παρὰ γνώμην αὐτοῦ κεχειροτόνηται, ἀλλ' ὅτι καὶ... (с. 204) [illegible] (с. 133)

Это место искажено[18]. Валезий отмечает, что оно должно быть восстановлено по Cod. Allat.—ἐφρόνησαν γὰρ καὶ κατ' αὐτοῦ, οὐ μόνον ὅτι παρὰ γνώμην—т. е. так же, как и в Б. С., в котором не изменен даже порядок слов.

---

[13] Это уже исправленная Валезием и принятая Хюссеем форма; вместо нее все рукописи и издания имеют Οὐράνιος.

[14] В Иерусалимской рукописи—[illegible].

[15] Socr., с. 351.

[16] Socr., с. 339.

[17] Вместо Θεόδωρον, см. с. 351.

[18] В основном, вследствие того, что οὐ μόνον не на том месте, на котором следовало быть, в первой части смысл предложения меняется, а вторая часть вообще становится непонятной.

Следует отметить, что встречаются редкие случаи, когда чтение Б. С. отличается от Cod. Allat.:

δόξαν δὲ δεινοῦ περὶ τὴν αὐτὴν θρησκείαν ἐπίσκοπον[19]. ...զարթնաստութեանն ազգաց լինէր առաջնորդ (с. 134)

Эта часть предложения несколько непонятна и несвязана, поэтому Валезий добавляет δεινοῦ из Cod. Allat.; в рукописях F и M оно опущено, а в рукописи M опущено и слово „αὐτοῦ". В древнеармянском переводе вместо δόξαν δὲ δεινοῦ περὶ τὴν αὐτὴν имеется более конкретное чтение—զարթնաստութեանն. Судя по этому чтению, очевидно, можно предположить, что в первоначальном тексте было Ἀρείου вместо δεινοῦ, что палеографически возможно.

Таким образом, итоги первой группы примеров приводят нас к следующим заключениям:

1. В тех случаях, когда то или иное чтение искажено и текст исправляется по лучшим рукописям, он совпадает с древнеармянским переводом.

2. Многие восстановления чтений произведены по Cod. Allat., и в большинстве случаев Б. С. совпадает с этой рукописью, но поскольку эта рукопись содержит лишь две начальные книги «Церковной истории», то в деле исправления и объяснения непонятных мест последующего текста древнеармянский перевод мог бы оказать неоценимую услугу.

Вторая группа разночтений:

В эту группу включены примеры, дающие более правильные чтения, которые не отражены в других рукописях. Данную группу, в свою очередь, можно разделить на несколько подгрупп:

1. Примеры, когда Б. С. дает более правильные чтения, чем сохранившийся текст оригинала:

а) συστῆναι δὲ λόγους (с. 591) ...շարադրական բանս... (с. 425)

В критическом аппарате находим: „Читай λόγους, ср. Епифан. IX, 19"; т. е. слово „λόγους" должно стоять в асс. plur; что и имеется в Б. С.

б) ἐκληρώσατο (с. 587) ...մտանեկեցին (с. 420)

Р. Хюссей отмечает в примечании, что больше соответствовало бы чтение ἐκληρώσαντο подобно последующему λαγχάνουσι, т. е. по контексту глагол должен был стоять во множественном числе, как и читаем в Б. С.

[19] Socr. с. 205; об армянском епископе Георгии, который был послан в Александрию на место Григория.

в) ἐν βασιλέων οἰκίᾳ (с. 704) ... *ի թագաւորական տանն...* (с. 545)

„Должно читаться οἴκῳ, даже, пожалуй, βασιλικῷ οἴκῳ как имеет Никифор (XIII, 15)“—пишет Р. Хюссей, что и соответствует древнеармянскому переводу.

г) καὶ ὅλον τὸ σῶμα (с. 716) ... *քան ամենայն մարմնոյն...* (с. 556)

„Вместо καὶ должно читаться καθ'“—отмечает опять издатель. В древнеармянском языке καθ' соответствовало *քան*, как и находим в Б. С.

д) Ἀκάκιον (с. 87) *Վասն Ակակիոսի...* (с. 29)

Примечание—„Добавь περὶ 'Ακακίου“, а в Б. С.—все верно.

е) ταφεὶς (с. 117) ... *Նշանա...տրար.* (с. 60)

Подобный предыдущему пример, в котором надо добавить ἐκεῖσε, которое есть в Б. С.

ж) ἐκ μονομεροῦς ὑπομνήματα ποιήσαντας, ὡς ἀληθῶς γεγενημένων ἃ ὁ κατήγορος ἔλεγεν, εἶχον (с. 154) ... *միակողմանի գործէին գիշտանան. որպէս զի ճշմարտապէս լինիլ, զոր ամբաստանողն Իսքիւռաս ասէր* (с. 98)

Валезий считает это место искаженным, ибо совершенно непонятно к чему относится последнее слово εἶχον. Он предлагает добавить вместо него—εἴχοντο τῆς ἐπανόδου. Р. Хюссей же, считает, что если даже текст и испорчен, то дело легко исправляет рукопись М, которая вместо ποιήσαντας имеет ποιήσαντα и опускает εἶχον, так что в этом случае исправление Валезия праздно[30]. Этот спор легко можно разрешить при помощи древнеармянского перевода, который совпадает с рукописью М, а кроме того вместо εἶχον имеет *Իսքիւռաս*, что делает уже текст понятным.

з) γνώσεις τὰ κατ' αὐτοὺς ὑποσταθῇ (с. 216) *ծանուցեալ զառանձինն նոցա գիրսն* (с. 141)

Такое чтение в оригинале дают рукописи F и M; Валезий, который не был знаком с этими рукописями, дает такое же исправленное им чтение; в остальных изданиях— ὑποσταθῇ. Однако, как нам кажется, *զառանձինն գիրսն*—в переводе свидетельствует о том, что вследствие ошибочного написания одной буквы получи-

[30] Socr., с. 154—155.

лось ἰδιοπαθῆ вместо ἴδια πάθη. Следовательно, первоначальный текст, судя по древнеармянскому переводу, был τινὰς τὰ κατ' αὑτοὺς ἴδια πάθη. Такое чтение более соответствует смыслу контекста и правильнее в грамматическом отношении (так как τινὰς в этом случае приобретает требуемое им прямое дополнение— τὰ πάθη).

и) ... τέσσαρας ἀριθμοὺς στρατιωτῶν (с. 333). — Եւ չորս գունդ զօրականաց... (с. 190)

Эта фраза в оригинале имеет незаконченный смысл; в Б. С. вместо слова ἀριθμούς стоит գունդ, что и ожидалось по смыслу, поэтому вероятно, что вместо слова ἀριθμούς в первоначальном тексте было слово со значением „отряд, когорта" (вполне возможно—τάξεις, которое имеет почти то же количество букв, что и ἀριθμούς). По этому поводу издатель приводит лишь цитаты из разных авторов, сообщающих эти же сведения[11]. Некоторые из них при числительном τέσσαρας имеют слово со значением отряд, фаланга. Это обстоятельство может служить подтверждением нашему предположению.

к) Σατάλων τῆς Μακεδονίας (с. 359) — ... Սատաղացւոցն որ ի Կապադովկիայ ... (с. 205)

Валезий считает, что вместо Μακεδονίας следует читать Ἀρμενίας, так как в Македонии не было такого города, а в Армении он известен. В самом деле, Сатала была известным городом Малой Армении, а после разделения последней (между 378—385 гг.)—Второй Армении и находилась на самой границе с Каппадокией. Так что Сократ Схоластик мог считать ее городом Каппадокии, поэтому чтение, которое дает Б. С., очевидно, надо считать первоначальным, т. е. в оригинале должно было быть τῆς Καππαδοκίας. Возникает вопрос: не вызывало ли удивления у армянина-переводчика то обстоятельство, что Сократ относит армянский город Саталу к Каппадокии, не захотелось ли ему исправить? С другой стороны этот пример может служить образцом того, что переводчик не допускал никакой самодеятельности. Показательно также отметить, что упоминаемые в «Церковной истории» города Малой Армении иногда называются автором как город Каппадокии (например, в случае с Саталой), иногда—город Евксинского Понта ἐν Κομάνοις τοῦ Εὐξείνου Πόντου (Socr. с. 718), а город Кукиссон встречается и как город Каппадокии—

[11] Socr., с. 333,

ἐν Κουκουσῷ τῆς Καππαδοκίας (Socr., с. 259), и как город Армении — ἐν Κουκουσῷ τῆς Ἀρμενίας (там же, с. 588). Во всех случаях переводчик ничего не меняет, точно следуя оригиналу, в то время как автор Малого Сократа относит эти города к Армении.

л) καὶ [illegible] ... (с. 718) … և յաղագս այսորիկ չորից ամ-սոց [illegible] ժամանակի. (с. 558)

В этом случае в древнеармянском переводе указано точное время (пока епископский престол в Константинополе, до вступления на него Аттика, оставался вакантным) т. е. сведение, которое вряд ли мог добавить переводчик; оно, наверняка, было в первоначальном тексте.

м) Γεώργιος δὲ περὶ Εὐσταθίου γράφει. (с. 134) Իսկ Գէորգիոս ապիթանս վասն Եւստաթեայ գրէ … (с. 78)

Показательным является в Б. С. слово ապիթանս, которое, бесспорно, было в первоначальном тексте, так как оно не переведено (т. е. заимствовано из греческого языка). Издатель Б. С., М. Тер-Мовсесян предлагает понимать его как ἀπίθανος — «невероятный», которое хорошо связывается с последующим контекстом[22].

М. Тер-Мовсесян указывает еще на один интересный пример и предлагает свою конъектуру[23]:

н) καὶ Κύπρου πόλιν συμπράττοντας,... (с. 596) … և ի Կիպրոս Պաւղինոսի գոր-ծակցելով. (с. 430)

т. е. вместо πόλιν, Б. С. имеет Պաւղինոսի (т. е. в греческом тексте ожидалось бы Παυλίνου), которое больше подходит по смыслу.

о) На странице 597 в греческом тексте имеем [illegible], вместо которого в Б. С. читаем заимствованное из греческого и непонятное слово իդիկանէն (sic). Здесь нетрудно догадаться, что это непонятное слово отражает первоначальное греческое словосочетание ἐκ τοῦ λ[illegible] (палеографически все сходится, так как λ (лямбда) в армянском передавалась через դ, а первая буква в армянском переводе этого слова — ի, которая неверно присоединена к слову, соответствует греческому ἐκ). И λ[illegible]

[22] Б. С., с. 78. При этом смысл получается такой: «Георгий написал невероятное...»; причем форма «ապիթանս» в этом случае передает и правильный падеж — acc. plur. (τὰ ἀπίθανα), требуемый глаголом γράφει.

[23] Там же, с. 430.

и φορίῳ имеют значение „ложе", которое необходимо здесь по смыслу. Очевидно, текст в этом месте был испорчен (первые три буквы в слове ἀσκίῳ) и писец сам дополнил это слово, значение которого легко можно было установить по контексту, но в результате у него получилось не первоначальное слово, а синоним ему.

в) Приведем еще один подобный пример: вместо ἐπὶ τῇ κλί-νῃ (Socr., с. 466) в греческом тексте имеем—գեբողինին—в Б. С., которое свидетельствует о том, что в первоначальном греческом тексте было τῷ ἐδάφει. Очевидно, и в этом случае переписчиком восстановлено не первоначальное слово, а его синоним.

Как мы можем убедиться из этих последних примеров, заимствованные переводчиком из греческого текста слова более всего могут способствовать восстановлению первоначального текста. Поэтому на эти слова следует обращать особое внимание, тем более, что в Б. С. их предостаточно.

II. Лишние слова в оригинале (vox delenda):

а) συντίθεσθαι τούτοις καὶ [μὴ] ἀλόγως συγκατατίθεσθαι τούτοις (с. 138).	խոստովանել այսոցիկ և մի անիրաւապէս զգործել (с. 82)

Г. Валезий отмечает: „Последнее слово „τούτοις" лишнее, на что и Леон Аллатий обращает наше внимание, говоря, что этого слова нет в его рукописи. Однако он не говорит после слова συντίθεσθαι или же после—συγκατατίθεσθαι отсутствует оно. Определенно, что одно из двух τούτοις—лишнее". Р. Хюссей не соглашается с Валезием и считает, что в обоих случаях τούτοις не лишнее; таковым надо считать μὴ перед ἀλόγως (хотя во всех рукописях и предшествующих изданиях оно есть). Чтение, которое дает Б. С., вполне может разрешить этот спор: второе τούτοις—лишнее, а μὴ—нет.

б) ἑκατέρας καὶ λοιπὸν πᾶν αὐτῶν (с. 153) ... արդար և ի նոյանէ... (с. 99)

И в этом случае, как справедливо отмечает Валезий, слово „λοιπὸν" —лишнее, привнесено, очевидно, с предыдущей строки. Б. С. подтверждает замечание Валезия.

III. Исправленные и восстановленные чтения комментаторов совпадают с теми, которые дает древнеармянский перевод:

а) ἐλπίζοντας ἦν; (с. 59) ապստամբեալ զԵգիպտոս: (с. 24)
Чтение, которое дает Б. С., нет ни в одной рукописи, но его подтверждают Феодорит, Геласий, Никифор, Епифаний[24].

б) τοῦ Κωνσταντίου γὰρ ἀδελφιδοῦς ἦν ὁ Νεπωτιανὸς ὄνομα (с. 264) քանզի Կոստանդեայ քեռորդի Նեպոտիանոս անուն... (с. 157)

В примечании к этому месту Валезий пишет: «Должно быть написано κωνσταντίνου. Ибо Непотиан был сын двоюродной сестры Константина, как об этом сообщается в Victoris Epitome и у Евтропия. Епифаний Схоластик читает так, как исправил я, но он ошибается в том, что называет сыном двоюродного брата Константина; Непотиан был сыном двоюродной сестры»[25]. Как видим, Б. С. полностью подтверждает исправление Валезия.

в) ἐπιστάντων Τατιανοῦ (с. 337) ... Հրապարակաւքն Դատիանոսի (с. 193)

Валезий отмечает, что должно было быть написано Λατιανοῦ, приводя свидетельства такому написанию[26], которому соответствует и древнеармянский перевод.

г) ὑπὸ Εὐζωΐου (с. 416) յԵղեւսիոսէ... (с. 245)

Чтение в Б. С.—*յԵղեւսիոսէ*—правильнее, о чем свидетельствует последующий текст, поэтому должно быть написано ὑπὸ Ἐλευσίου. Ошибочное написание этого имени было замечено Христофорсоном; с ним соглашается и Валезий (см. Созомен, V, 5)[27].

д) Ζητήσαντες γὰρ τοὺς Σύρους τῆς ἀρχῆς (с. 444) Խնդրի հաստատել ի սահմանսն որ ի սկզբանէն,... (с. 274)

Валезий справедливо высказывает желание исправить Σύρους на ὅρους, хотя ни в одной из рукописей и ни у одного из авторов нет такого чтения. Он отмечает, что Никифор и Епифаний Схоластик, оставляя это чтение, стараются как-то исправить его, но эти исправления неверны и что доказательством правильности его предположения могут служить слова самого же Сократа, которые находим в следующем предложении—ζητεῖν τοὺς ὅρους. Древнеармянский перевод полностью подтверждает остроумную догадку Валезия.

е) Πασίνικος Ζήνων (с. 461) Պասինիկոս Զինոնեայ,... (с. 287)

---

[24] Socr., с. 59.
[25] Socr., с. 264.
[26] Socr., т. III, с. 205.
[27] Socr., сс. 416—417.

Это чтение оригинала Валезий исправляет на Ζῆλα. «Зела—так назывался город в Каппадокии, засвидетельствованный Плинием и другими, о нем же упоминает Василий в письме 72 к Евзою. Такое же чтение имеется у Епифании Схоластика»[28],—сообщает Валезий. Это исправление тоже соответствует чтению в Б. С.

ж) κἀν τῇ αὐτῇ περὶ τούτων δόξαν ἀπαιτεῖσθαι (с. 630) — Միաբանել գնալեն յաղագս աստուածայինն ուղղափառութեան հաւատոյ (с. 462)

Валезий полагает, что это место должно быть исправлено следующим образом—κἀν τῇ αὐτῇ περὶ τοῦ Θεοῦ δόξῃ—и что последующие слова в тексте доказывают справедливость этого исправления—μὴ γὰρ τῆς αὐτῆς πίστεως ὄντας. И в этом случае совершенно прав Валезий, ибо его исправление имеет свою параллель в Б. С[29].

з) τῆς βασιλείας τοῦ νέου Θεοδοσίου (с. 643) — ... սա թագաւորութեանն նոր Թէոդոսի... (с. 473)

Здесь βασιλείας исправлено Валезием; в рукописях—ἐκκλησίας, которое, как считает Валезий, вклинилось в это место с последующей строчки. Р. Хюссей здесь принимает эту конъектуру. Древнеармянский перевод опять подтверждает исправление Валезия.

и) κατὰ τῶν τυράννων (с. 802) — [... ընդդէմ այլազգին Ունաց... (с. 650)

«Должно быть написано τῶν Οὔννων. Ведь от них притеснились бургунды, как свидетельствует сам Сократ»—пишет Валезий. Р. Хюссей не соглашается с этой конъектурой, отмечая, что против нее свидетельствуют Епифаний—contra tyrannos (XII, 4) и Никифор τῶν τυραννούντων (XIV, 40). Древнеармянский перевод решает и этот вопрос в пользу конъектуры Валезия. Следует отметить, что подобных примеров достаточно много и конъектуры Валезия столь точно совпадают с чтениями Б. С., что вызывают удивление и восхищение. Однако очень многие исправления не приняты Р. Хюссеем и не внесены в критический текст, так что и в этом отношении Б. С., доказывая справедливость тех или иных конъектур Валезия, может сыграть неоценимую роль при новом критическом издании текста.

---

[28] Socr., т. III, с. 289. *Зела*—город в Еленопонте, который в эпоху Юстиниана входил в состав II-й Армении.

[29] Фактически здесь испорчено чтение τοῦ Θεοῦ, вместо него переписчик понял τούτων; при этом количество знаков совпадает.

IV. Дополнения в древнеармянском переводе, которых нет в дошедших до нас рукописях, по необходимы по смыслу:

а) В кн. I, гл. 24, где рассказывается о возмущении, которое произошло по случаю низложения антиохийского епископа Евстафия, говорится, что мятеж был остановлен посланиями царя и отказом Евсевия — Εὐσέβιος δὲ παραιτησάμενος (с. 135) — Евсевий же отказавшись... После этой фразы ожидается объяснение (отказавшись от чего)[30], которого нет в оригинале, но есть в Б. С.:

Իսկ Եւսեբիոս հրաժարեալ յԱնտիոքայ եպիսկոպոսութենէն գնաց ի Կեսարեայ յիւր աթոռն... (с. 79).

Кстати, Валезий обращает внимание на этот отрывок и объясняет как надо понимать его (оно почти совпадает с чтением Б. С.). Чтобы смысл был понятен, он предлагает внести ἀπὸ κοινοῦ[31], в чем нет надобности, так как Б. С. дает предложение вполне в законченном и понятном виде.

б) В кн. I, гл. 27 Сократ рассказывает об Исхирасе, который, не получив священства, называл себя пресвитером и совершал священнодействия (с. 147). После этого, в дошедшем до нас оригинале, сразу же говорится о том, что когда его обличили, он бежал в Никомидию и искал покровительства евсевиан, а те, питавшие ненависть к Афанасию, приняли его как пресвитера и ἐπαγγέλλονται δὲ καὶ τῇ τῆς ἐπισκοπῆς ἀξίᾳ τιμῆσαι, εἰ κατηγορίαν ἐνστήσαιτο κατὰ Ἀθανασίου. При таком повествовании непонятно, какую связь имел Исхирас с Афанасием и кто же его обличил? На это может ответить древнеармянский перевод, который имеет в этом месте пространный отрывок, отсутствующий в дошедшем до нас оригинале и объясняющий, как же обстояло дело:

Ծայրագոյն Աթանաս ի Մարիոտիս հասանելով զպանդխտարանն որ անդ էին յանձանձէր. և լուեալ վասն Իսքիւրասայ վաղվաղակի առաքէր զՄակարիոս տեսանել թէ ճշմարտապէս իցէ քահանայ անուանեալ՝ զքահանայի գործել յանդգնեցաւ (с. 90).

Как видим, это нужный и органически связанный с контекстом отрывок. Последующее изложение (рассказ Исхираса о Макарии) тоже подтверждает необходимость этого отрывка.

в) В кн. II, гл. 20 Сократ Схоластик, рассказывая о Сардикском соборе, сообщает, что на нем присутствовали из западных

---

[30] Кроме того, и грамматически словосочетание Εὐσέβιος δὲ παραιτησάμενος — непонятно: по правилам греческого синтаксиса, чтобы это словосочетание воспринималось как отдельная единица, здесь должен был быть genetivus absolutus.

[31] Socr., т. III, с. 84.

областей около трехсот епископов, а из восточных только семьдесят шесть. После этого сообщения следует следующее предложение: „Προβάλλονται δὲ οἱ μὲν ἀσθένειαν τοῦ σώματος, ἄλλοι δὲ τὸ στενὸν τῆς ὁδοιπορίας· ἀφορμὴν..." (с. 230). Это причинное предложение, где, не приводя причины и не указывая действующих лиц выдвигающих эту причину, дается сразу следствие причины, т. е. следует полагать, что это лишь вторая часть предложения. Древнеармянский перевод доказывает верность такого предположения:

Իսկ յարեւելայնոց եպիսկոպոսաց ոչ գային ամենեքեան, ոմանց զհիւանդութիւն մարմնոյ պատճառելով.... (с. 145).

г) В кн. V, гл. 23 рассказывается о константинопольских арианах, часть которых отделилась от их ереси и присоединилась к вере в единосущее: „... ἀποστάντες τούτων τῇ ὁμοουσίῳ πίστει προσέθεντο". (с. 613). В Б. С. это предложение имеет свое продолжение, которое, несомненно, было в первоначальном тексте оригинала:

...և կարգէին ի սրբագոյն մերում եկեղեցւոջն, ի Նեկտարէ եպիսկոպոսապետէ վերստին ձեռնադրեալք։ (с. 473).

Подобных примеров довольно много, причем часто в них указаны конкретные имена и названия мест, которые свидетельствуют о том, что это не лирические отступления, дозволенные себе переводчиком[32]. Как нам кажется, метод и принципы, которыми пользовался переводчик, не допускают мысли, что эти дополнения были внесены им самим или взяты из какого-нибудь другого труда.

Все вышесказанное, убеждает в том, что древнеармянский перевод «Церковной истории» Сократа Схоластика, который был сделан, очевидно, с одной из ранних и лучших рукописей, сохранил в большинстве случаев более правильные чтения, чем дошедший до нас греческий оригинал. По этой причине, при подготовке нового критического издания оригинала необходимо привлечь и древнеармянский перевод, дабы иметь возможность большего приближения сохранившегося текста оригинала к первоначальному[33]. Кроме того, все эти исправления и добавления

---

[32] Socr., с. 533—Б. С., с. 350; Socr., с. 380—Б. С., с. 223; Socr., с. 416—Б. С. с. 244; Socr., с. 544—Б. С., с. 371; Socr., с. 573—Б. С., с. 400.

[33] Привлечение Б. С. необходимо еще и потому, что не все исправленные и восстановленные Валезием места внесены Р. Хюсеном в текст, между тем как древнеармянский перевод подтверждает необходимость наличия многих из них в оригинале.

позволят правильнее оценить труд Сократа Схоластика; ведь все неправильные чтения могли быть приписаны самому Сократу и тем самым внести сомнение достоверности сообщаемых им фактов (особенно, когда речь идет о собственных именах или топонимах) или же послужить причиной невысокой оценки языка исторического труда Сократа (например, вследствие отсутствия некоторых отрывков, оригинал часто имеет абруптивный стиль).

Все это может относиться не только к рассматриваемому произведению, но и к ряду других греческих оригиналов, имеющих свои древнеармянские, грекофильские переводы. К такому же выводу пришел итальянский ученый Дж. Болоньези, который в ряде своих работ доказал, сколь велико значение армянских переводов для восстановления первоначального изложения оригиналов[34].

Вместе с тем должно отметить, что и древнеармянский перевод не лишен ошибок, так что при пользовании им надо быть осторожным.

---

[34] ИФЖ, 1979(2), «Значение и ценность древнеармянских переводов греческих оригиналов», сс. 54—61; на сс. 60—61—дается список подобного типа работ Дж. Болоньези.

А. Х. ТОРАМАНЯН

О ВЗАИМОСВЯЗИ КВАДРАТНЫХ БАПТИСТЕРИЕВ С ОДНОТИПНЫМИ ПРИДЕЛАМИ В АРХИТЕКТУРЕ ВИЗАНТИИ И ЗАКАВКАЗЬЯ В V—VII ВЕКАХ

Среди разновидных планировочных решений баптистериев раннехристианского и ранневизантийского времени выделяется квадратное помещение с вписанным (или невписанным) в него крестом, завершающимся с восточной стороны полукруглой внутри и трехгранной (полукруглой) снаружи апсидой. Примечательно, что этот вид помещения лежал также в основе церковного здания, а также его приделов. Как пишет болгарский ученый Кр. Миятев, «церкви этого типа квадратные в плане, бесстолпные церкви с куполом) маленькие постройки, обычно без притвора. Внутри них мощные угловые опоры поддерживают четыре подпружные арки, которые несут на парусах барабан купола. Эта конструктивная система в VI—XV вв. была широко распространена в Малой Азии, Константинополе, Греции, Македонии, Сербии и других местах. Она применялась в крупных церквах в качестве жертвенника и диаконника или же выступала как самостоятельная постройка»[1]. Перекрытие небольших пространств крестовым сводом, как в данном случае квадратные приделы,— характерная черта константинопольской школы архитектуры[2]. Наши исследования показали, что в основе такого типа церквей, о которых говорит Кр. Миятев, а также приделов, лежит упомянутый тип строения баптистерия, перекрывающегося крестовыми или сферическими сводами.

Так, экскурс в архитектуру стран христианского Закавказья показывает, что квадратное помещение с трехгранной апсидой, примыкающей к восточной стороне квадрата, довольно редкое явление (в Армении до настоящего времени известна лишь постройка в Вохчаберде). Постройка, руины которой были обнаружены Н. М. Токарским, представляет собой сооружение с внутренними размерами 4,08×4,10 м и, согласно найденным обломкам конического паруса, как полагает исследователь памят-

[1] *Кр. Миятев*, Архитектура Болгарии, ВИА, 1966, с. 405. Говоря о бесстолпных церквах, автор имеет в виду болгарские церкви XI—XII вв. в Бояне и Сапареве.

[2] *G. Millet*, L'école grecque dans l'architecture byzantine, Paris, 1916.

ника, было перекрыто сферическим сводом без барабана. Возможное время возведения постройки относится к IV веку[3]. Примечательно, что вохчабердская постройка не образует в себе вписанного креста, как это можно видеть во многих постройках византийского ареала, на которые указывал Кр. Миятев. Что касается Грузии, судя по нашим разысканиям, постройки типа Вохчаберда ей неизвестны. Однако в очень близкой связи с ней, и в целом нашей задачей, видимо, надо ставить малую церковь (VI в.) Джвари, которая представляет собой прямоугольник с вписанным в него крестом, с одинаковыми по ширине северной и южной ветвями и чуть удлиненными восточной и западной крыльями; к восточной ветви примыкает алтарная апсида. Особенностью постройки является перекрытие средокрестия крестовым сводом[4]. А. Хачатурян полагает, что это сооружение первоначально служило баптистерием[5].

Исходя из того, что во многих местах христианского Востока отдельно стоящие квадратные постройки с вписанным или невписанным в них крестом, начиная с VI в., выполняли функцию баптистериев, можно допустить, что постройка в Вохчаберде первоначально служила в качестве помещения для крещения.

В VI—VII вв. в Закавказье приделы многих церквей продольного или центричного типов имеют квадратное очертание и перекрыты крестовым сводом. При этом обращает на себя внимание, что армянские памятники Гаянэ, Рипсимэ, Мастара, Аруч, Артик и многие другие, хотя и имеют перекрытие в виде крестового свода, однако в самом квадрате не имеют вписанного креста. Исключение составляют церкви в Одзуне, Багаване и Мрене, в которых приделы имеют квадратную форму с вписанным крестом. Появление в этих памятниках, причем в более поздних, чем упомянутые выше, такого решения приделов—явление интересное. Объяснение этому можно найти в стремлении к новым решениям, а возможно, и в распространившейся практике строительства сводчатых зданий в Малой Азии, достигшей своего совершенства в храме в Константинополе[6].

Грузинские памятники, в частности большая церковь Джвари, Атенский Сион, Мартвили и др., имеют квадратные приделы

[3] *Н. М. Токарский*, Архитектура Армении IV—XIV вв., Ереван, 1961, с. 94, 95. Эта же датировка принимается Тираном Марутяном. См. *его* [illegible] *Հայ. ճարտարապետության հուշարձաններ, Երևան*. 1979, с. 114.

[4] *В. В. Беридзе*, Грузинская архитектура «раннехристианского» времени (IV—VII вв.), Тбилиси, 1974, с. 17, рис. 3/2.

[5] *A. Khatchatrian*, Les baptistères p leochretiens, Paris, 1962, с. 14.

[6] *F. W. Deichmann*, Studien zur Architektur Konstantinopels. Baden, 1956, Heft 4, с. 109—111.

с вписанным крестом. В ряде же других памятников края (Цроми, Бана—VII в.) приделы имеют квадратную или близкую к ней форму, причем в них не вписывается крест, хотя их перекрытие также в виде крестового свода[7]. Особенностью упомянутых квадратных приделов крестово-купольных сооружений Грузии является то, что ветви креста неодинаковы: северная и южная шире восточной и западной.

Отметим, что весьма редко встречается в архитектуре Армении и Грузии вариант крестового свода, образующий в квадратном плане пучок из восьми полуконусов, острые концы которых собираются в середине перекрытия. Таковы перекрытия приделов церквей в Ирвиде (северо-восточный) в Джвари (юго-восточный), Цроми и др. В этом случае в углах перекрытия использованы тромпы с ложковидными выемками (Ирвид).

Отказ армянских мастеров от строительства приделов с вписанным в квадрат крестом, по-видимому, можно объяснить тем, что такое решение плана не вызывалось необходимостью и в какой-то мере усложняло работу по кладке стен и их подпружных арок. На реальность подобного предположения указывает тот факт, что в ряде памятников Константинополя (Липса, Будрумджами), Малой Азии (Дере-Ахси)[8] и Грузии (Квелацминда)[9] приделы имеют трех-четырехапсидную форму, которые как и квадратные приделы, исходили из однотипных, т. е. трех-четырехапсидных баптисериев. Очевидно, в связи со сложностью возведений и нецелесообразностью их эксплуатации в более поздних памятниках такой вид приделов больше не встречается.

Такова картина развития квадратных приделов с вписанным или невписанным крестом и перекрытий в виде крестового свода, встречавшимися в V—VII вв. во многих памятниках Армении и Грузии.

В свете этого, а также известных однотипных решений мы попытаемся определить здесь взаимоотношения между указанными видами приделов Закавказья и христианского Востока ранневизантийского периода.

Прежде всего следует напомнить, что подобное решение, т. е. квадратная постройка с вписанным крестом, встречается еще с V—VI вв. в ряде памятников Болгарии (Пирнич-тепе близ Варны, Пирдоп), где восточная сторона апсид имеет трехгранное завершение[10]; в Херсонесе (церковь вне стен) и Милете (причем

---

[7] *Н. П. Северов*, Памятники грузинского зодчества, М., 1947, с. 174, 180.
[8] *Н. И. Брунов*, Архитектура Византии, ВИА, 1966, с. 95, рис. 49, 122.
[9] *Г. Н. Чубинашвили*, Архитектура Грузии, ВИА, 1966, с. 330.
[10] *Кр. Миятев*, указ. соч., с. 381, рис. 1/1,4.

без апсиды). В Болгарии, в церкви в Джанавар-тепе, также имеется квадратное помещение с вписанным крестом, но без выступающей апсиды. Таковы же квадратные помещения в Греции— Айгостенос, Кос[11]. Эти постройки, все без исключения, являются баптистериями. Примечательно, что в Сирии, Палестине, Египте также имеются квадратные баптистерии, но без вписанного в них креста; они имеют полукруглые апсиды, выступающие или же вписанные в толщу их восточных стен. Исключение составляет церковь Голгофы в Иерусалиме, имеющая трехгранную апсиду с довольно глубокой бемой[12]. Что касается Сирии, то здесь известны помещения с вписанным крестом. Это видно на примере гробницы Бицоса в Рувее (во дворе знаменитой базилики VI в.)[13]. Необходимо отметить, что крестовый свод—редкий вид перекрытия.

Баптистерии в виде отдельно стоящих строений или пристроек к стенам церквей, имеющих апсиды с трехгранным завершением с восточной стороны, имеются в Армении (Вохчаберд), Болгарии (Пиринч-тепе, Пирдоп), однако подобных сооружений нет в Греции и Константинополе. Интересно, что в ряде памятников (Пирдоп, Багаван) главная алтарная трехгранная апсида фланкируется почти квадратными приделами, завершающимися в первом случае полукруглой, во втором—трехгранной апсидами. Отметим здесь церковь VI в. в монастыре Хоры (Кахрие джами) в Константинополе, перестроенную в XIV веке. К квадратному помещению для молящихся, с вписанным крестом и перекрытому сферическим сводом, по обе стороны выступающей граненой апсиды имеются квадратные приделы с вписанным крестом и трехгранными апсидами. То же самое можно проиллюстрировать и на церкви Софии (VIII в.) в Салониках[14]. В болгарском и армянском памятниках приделы перекрыты крестовыми сводами. Вместе с тем приделы имеют вписанный в квадрат крест. Без особого труда можно представить, что прообразом таких приделов было строение (отдельно стоящее или в виде пристройки) баптистерия. Любопытно, что Сирия, в рассматриваемый период, не знала квадратных приделов с вписанным крестом, крестовым сводом и выступающей трехгранной апсидой.

В непосредственной связи с нашей задачей находится идея возникновения трехгранной апсиды вообще и появление ее в ар-

[11] *A. Khatchatrian*, указ. соч., с. 14, 175 рис. 104, с. 15, 108, рис. 116, с. 18, 138, рис. 142, с. 18, 19, 23.

[12] Там же, с. 10, рис. 65.

[13] *E. Corroyer*, L'architecture romane, Paris, с. 57, 58, рис. 48.

[14] *Р. А. Кацельсон*, Архитектура Византии, ВИА, 1958, с. 382, рис. 331, с. 275, рис. 322.

мянских и грузинских памятниках раннего периода развития архитектуры. Это дает нам возможность более ясно представить взаимосвязи между квадратными баптистериями и однотипными приделами: жертвенника и диаконика церковных зданий Византии и Закавказья. Следует отметить, что трехгранные главные апсиды встречаются в грузинской архитектуре VII в. (большая церковь Джвари, Цроми, Дзвели Шуамта), а в VIII в.—в Самшвильде, Квелацминде и др.[15] В армянском зодчестве это иллюстрируется в названной постройке в Вохчаберде, а также Текоре, Двине, Багаване, Талине и др. Наши исследования показали интересное развитие главной апсиды в христианской церкви вообще. Как известно, христианское зодчество унаследовало от античности полукруглую апсиду с синтроном от малоазийской пятигранной. Вероятным прообразом пятигранной апсиды следует считать октогон, часть которого составляет выступающую алтарную апсиду Вифлеемской базилики (IV в.), а оставшаяся часть октогона, очевидно, в более поздних, а может быть современных ей базиликах или сооружениях другого типа была упразднена, как ненужная[16]. Иллюстрацией этой мысли является пятигранная апсида знаменитой Калат-Семана (V в.) в Сирии[17]. Возможно, начиная с VI в., на примере церкви Сан Виталя в Равенне, боковые стены пятигранной апсиды составляют часть ее приделов. Очевидно, в это же время возникает трехгранная главная апсида христианской церкви, о чем свидетельствуют многочисленные памятники VI—VII вв. и более поздних веков византийского ареала (гробничная церковь в Русафе в Месопотамии, церковь Тита в Гортине и др.)[18]. В качестве подтверждения факта превращения главной апсиды из первичной пятигранной во вторичную трехгранную, на примере Армении, служит здание большого собора в Двине (первая половина V в.)[19]. Здесь во время реконструкции церкви в VII в., к пятигранной алтарной апсиде с севера и юга были пристроены приделы, и алтарная апсида получила снаружи трехгранную форму. Такая трансформация пятигранной апсиды в трехгранную видна также на церкви в Багаране, Агараке[20]. Путь превращения пятигранной апсиды в

[15] В последних двух памятниках фланкирующие главную апсиду приделы имеют трехгранное завершение. См. *В. В. Беридзе*, Древнегрузинская архитектура, Тбилиси, 1974, с. 116, рис. 63, с. 120, рис. 73,75 (на груз. яз.).

[16] *Н. Мавродинов*, Византийската архитектура, София, 1955, с. 29, рис. 2.

[17] *Р. А. Кацельсон*, указ. соч., с. 365, рис. 308.

[18] *Н. И. Брунов*, указ. соч., с. 71, рис. 38/3,5.

[19] *Mario D'Onofrio*, Le chiese di Dvin, Roma, 1973, табл. 3, 6.

[20] *Թորոս Թորամանյան*, Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, Երևան, 1942, 1948 I, II, с. 122, рис. 72, с. 111, рис. 62.

трехгранную—от октогона Вифлеемского храма до многочисленных поздних памятников—схематичен, но правдоподобен. Отметим, что такая закономерность видна в двух сирийских памятниках VI в.—Бакузе, Турманине—и нашли свое завершение в баптистерии в Езре[21].

Хотя и в более поздних памятниках фигурируют круглые и пятигранные главные апсиды, но все же Малая Азия, Константинополь и Балканы еще с раннего периода развития византийской архитектуры широко используют апсиды с трехгранным абрисом; такой, между прочим, является и апсида главного собора византийской церкви—св. Софии в Константинополе.

Примечательно, что в местах соприкосновения трехгранных главных апсид с приделами образуются трапециевидные или трехгранные ниши. Это можно видеть в упомянутых крестово-купольных и других зданиях Сирии, Месопотамии, Армении и Грузии. Анализ указанного участка здания показывает, что ниши выполняют главным образом функциональную роль, т. е. предназначены для устройства во всех трех гранях апсиды оконных проемов. Торос Тораманян справедливо связывает появление их в Армении с халкедонитской ориентацией армянской церкви[22]. Вероятно, устройство трех проемов в трехгранной апсиде началось в Армении в VI—VII веках. Схема трехгранной восточной апсиды с одним или тремя проемами почти механически перешла и на фасады других зданий крестово-купольного типа. Так, например, выглядит северный и южный фасады Сисианской церкви, в которых устроены по три проема, как это можно видеть на восточной апсиде церкви Рипсимэ. Думается, что прообразом для подобного решения, вероятно, служит церковь типа купольного зала в Птгни (VI в.)[23].

При изучении восточной апсиды церкви в Багаване и многих других византийских церквей с тремя выступающими апсидами можно заметить, что каждая из этих апсид вызывает ряд сложностей при их возведении и эксплуатации. Раздробленность фасада отрицательно отразилась на художественном облике не только этой части церкви, но и здания в целом и привела к тому, что закавказские зодчие, в отличие от византийских, сохраняя ниши, связывали эти апсиды в единый блок с основным корпусом церкви, обеспечивая при этом единство и целостность объемно-пространственной и художественной композиции произведения.

---

[21] *E. Corroyer*, указ. соч., с. 80, рис. 40, с. 86, рис. 49, с. 78, рис. 38.

[22] Թորոս Թորամանյան, указ. соч., с. 297.

[23] *Н. М. Токарский*, указ. соч., с. 105.

Возвращаясь к теме нашего разговора и исходя из ряда приведенных параллелей, вохчабердскую постройку следует считать баптистерием и датировать VI или началом VII века. Обобщение материалов статьи позволяет сформулировать также следующие выводы: 1) квадратные приделы с трехгранными апсидами (с вписанным или невписанным крестом) исходят из квадратных отдельно стоящих баптистериев с трехгранными апсидами; 2) квадратные приделы с вписанным крестом и перекрытые крестовым или сферическим сводами в византийском ареале встречаются не раньше VI в., а в Грузии, как мы видели, в конце VI—VII вв. (Джвари, Атенский Сион и др.); 3) квадратный придел и баптистерий с вписанным крестом характерны для ранневизантийской архитектуры. В связи с ней находится ряд памятников Грузии (малая и большая церкви Джвари, Атенский Сион, Мартвили и др.) и Армении (Багаван, Мреп); 4) крестовый или сферический своды определили квадратную планировочную форму баптистериев, а отсюда и однотипных приделов с вписанным или невписанным в них крестом. Таким образом, конструкция первична, а планировочная схема, т. е. форма, вторична; 5) отдельно стоящее квадратное здание с трехгранной апсидой (Вохчаберд) и квадратные приделы (с невписанным крестом) упомянутых армянских памятников—явление, отличное от однотипных памятников Грузии. Очевидно, прообразом для армянских квадратных приделов Рипсимэ и ей подобных служила квадратная форма постройки в Вохчаберде, несмотря на то, что она имела, согласно утверждению Н. М. Токарского, перекрытие в виде сферического свода без барабана; 6) планировочно-конструктивное решение малой церкви Джвари, надо полагать, послужило образцом для квадратных приделов большой церкви Джвари и других крестово-купольных зданий VII в. в Грузии; 7) перекрытие в виде крестового свода приделов армянских и грузинских памятников VI—VII вв. имеет античное происхождение, и проникло в Закавказье через ранневизантийскую малоазийскую, а не сирийскую архитектуру.

Сделанные нами выводы, думается, позволят полнее представить существование одних и тех же закономерностей развития архитектурно-конструктивных форм и превращение их в качественно новые, более совершенные, почти одновременно в различных районах Византии и Закавказья. Нет сомнения в том, что привлечение новых материалов и их обстоятельный анализ могут привести не только к уточнению наших выводов, но и дополнению, что в конечном счете позволит еще глубже и шире представить картину общности и различия черт архитектуры народов Христианского Востока.

13—886

И. Р. ДРАМПЯН

К ВОПРОСУ О ДАТИРОВКЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФРЕСОК КОБАЙРА

В 29-м номере журнала «Cahiers archéologiques» опубликована статья Н. Тьерри о живописи Большого храма Кобайрского монастыря[1].

М. и Н. Тьерри хорошо известны специалистам по средневековому искусству стран христианского Востока своими публикациями памятников на территории современной Турции,—каппадокийских, армянских, грузинских. Публикации эти интересны и ценны прежде всего тем, что знакомят нас с памятниками, недоступными исследованиям наших ученых. И за это нельзя не быть благодарными супругам Тьерри.

На сей раз, расширив географию своих штудий, Н. Тьерри обратилась к Кобайру, памятнику на территории Советской Армении, достаточно известному в советской искусствоведческой литературе. Если постараться резюмировать статью Н. Тьерри, то основные ее положения можно свести к двум следующим пунктам: 1) роспись Кобайра была создана в конце XII в., (а не во второй половине XIII в, как она датируется исследователями, на основе строительной надписи 1282 г.) и 2) роспись эта является работой грузинских мастеров.

Прежде чем заняться вопросом, насколько научно убедительны эти выводы Н. Тьерри, хочется остановиться на ее заявлении, которым начинается статья: «Живопись Кобайра,—пишет она,—фактически неизвестна». Заявление это кажется довольно странным. Начиная с 20-х годов нашего века Кобайр неоднократно привлекал к себе внимание исследователей, и очень жаль, что Н. Тьерри не сочла для себя нужным ознакомиться с этими работами. Несомненно, однако, что одна работа о Кобайре—монография И. Р. Дрампян о его фресках[2]—ей все же достаточ-

[1] *N. Thierry.* Les peintures de la Cathédrale de Kobayr (Tachir). „Cahiers archéologiques", № 29, 1980—81, pp. 103—121; 15 черно-белых *илл.*, 5 рисунков.

[2] *И. Р. Дрампян,* Фрески Кобайра, Ереван, 1979 (35 цветн. илл., 18 черно-белых).

но хорошо известна: она не раз ссылается на нее, не соглашается с ее положениями, иногда использует ее (в этих случаях, к сожалению, без ссылок). И поэтому заявление о «фактической неизвестности» Кобайра в статье, вышедшей двумя годами позже книги, выглядит не слишком корректным (тем более, что в книге указана вся имеющаяся уже литература).

Объявив себя первооткрывателем памятника, Н. Тьерри попросту игнорирует мнения ученых, противоположные ее собственному, не утруждая себя попыткой хотя бы вступить с ними в полемику. Между тем, оба выдвинутых ею положения нуждаются в подобной попытке, ибо *все* авторы единодушно датируют роспись Кобайра второй половиной XIII в., и значительная часть их считает эту роспись произведением армянского искусства.

Впервые Кобайр был упомянут Дм. Гордеевым в его статье-отчете «Об экспедиции Кавказского Историко-Археологического Института в район Дебед-чая в конце 1925—начале 1926 гг.». Здесь автор констатирует наличие стенописи в Большой церкви, северном приделе и притворе[3]. «Все фрески одной эпохи,—пишет он,—точно датированной надписью концом XIII века и представляют памятник большого научного значения, рисующий состояние местной храмовой живописи в монгольскую эпоху»[4].

В вышедшей годом позже статье того же автора вновь упомянута роспись Кобайра и отмечено ее отличие от одновременных грузинских фресок[5].

Затем фрески Кобайра были включены в небольшую книжку Н. Толмачевской, посвященную грузинской стенописи[6]. Она дает краткое описание системы росписи Большой церкви, датирует фрески XIII в. и, отмечая отсутствие «белой штриховки», усматривает в этом сохранение «традиций предыдущей эпохи».

В историю грузинского искусства поместил Кобайр и Ш. Я. Амиранашвили, подчеркнувший, однако, при этом изолирован-

---

[3] «В притворе почти ничего не уцелело—жалкие, разбросанные кое-где куски позволяют лишь констатировать некогда бывшую здесь полную живописную декорировку», «Известия» КИАИ, IV, Тифлис, 1926, с. 127—131.

[4] Там же.

[5] *Д. П. Гордеев*, Мгвимская резная дверь. «Bulletine du Musée de Géorgie», III, Тифлис, 1927, с. 204: «на восточной периферии грузинского культурного мира у рубежей Армении, а именно в Коберском или Кобайрском монастыре, мы имеем фрески конца XIII века совершенно иного стиля, тесным образом примыкающего к традициям более ранней эпохи, но с значительным огрублением форм».

[6] *Н. Толмачевская*, Фрески древней Грузии, Тбилиси, 1931, с. 17—18.

ность его фресок от одновременных ему росписей Грузии и определивший стенопись Кобайра как «единственный памятник, сохранивший до конца XIII века древние традиции старомонастырского искусства»[7].

Значительно больше внимания,—и это естественно,—уделено фрескам Кобайра в трудах выдающегося исследователя армянского искусства Л. А. Дурново[8]; она дает краткую, но емкую характеристику декоративной программы Кобайра, в частности, Малой церкви, и делает предположение, что ктиторские портреты, занимающие западную и северную стены, «являются как бы семейным портретом, вероятно, младшей ветви Захаридов, имевшей большие владения по р. Дебеду, над которым стоит Кобайр»[9].

В 1975 г. на IX всесоюзной византийской конференции в Эрмитаже мною был сделан доклад о фресках Большой церкви Кобайра[10]. Этому докладу предшествовало длившееся десять лет исследование как самого памятника, так и исторической и источниковедческой литературы, позволившее выяснить ряд вопросов. Результаты этих исследований привели меня к выводу, что если общая схема росписей восходит к византийской традиции, то отдельные иконографические моменты, находящие аналогии в армянских памятниках более ранних эпох, а главное— черты художественного стиля, имеющие выраженную восточную тенденцию и не характерные для основного развития грузинской стенописи этого периода—позволяют считать, что роспись была создана армянским мастером. И это вполне согласуется с исторической ситуацией: Кобайр был фамильным монастырем двух

---

[7] *Ш. Я. Амиранашвили*, История грузинского искусства, М., 1963, с. 281.

[8] *Л. А. Дурново*, Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957, с. 33; ее же раздел «Армянское искусство» в энциклопедии «Искусство стран и народов мира», М., 1962, т. I, с. 101; ее же раздел «Искусство Армении» в «Истории искусства народов СССР» М., 1973, т. II, с. 149; ее же: «Очерки изобразительного искусства средневековой Армении», М., 1979, с. 151, илл. 87, 88, 89; ее же раздел «Средневековое искусство» в «Очерках по истории армянского изобразительного искусства, Ереван, 1979, с. 58.

[9] *Л. А. Дурново*, Очерки..., с. 152. Л. А. Дурново датирует роспись Большой церкви Кобайра 1263 г., основываясь на прочтении строительной надписи Л. М. Меликсет-Беком. П. М. Мурадян в своем исследовании (*Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, Երևան, 1977, էջ 175*) уточняет эту дату: 1282 год.

[10] Краткие тезисы докладов научной конференции «Культура и искусство Византии», 6—10 октября 1975 г., Л., 1975, с. 12—13.

известных армянских родов—сначала лорийских царей Кюрикянов (конец XI—XII вв.), затем князей Захаридов (XIII—XIV вв.).

Год спустя после моего доклада в Эрмитаже с сообщением о фресках Кобайра на XV международном византиноведческом конгрессе в Афинах выступает Н. Тьерри[11]. В этом докладе, где также привлечена лишь роспись Большой церкви, она объявляет ее неизвестной грузинской живописью и датирует второй половиной XII в., никак не обосновывая эти свои положения и допускает ряд ошибок в описании иконографической схемы, наводящих на мысль, что и самой докладчице недостаточно хорошо известен представляемый ею памятник. Так, Богоматерь на троне в конхе апсиды, важнейший компонент алтарной росписи, она называет Деисусом, а Оплечный Спас, т. е. Христа, изображенного лишь по плечи, в центральном регистре апсиды—бюстом Христа, держащего чашу (?!).

В 1979 г. выходит моя статья о фресках Большой церкви[12]. И, наконец,—монография о фресках всего Кобайрского монастыря, где даны краткая история монастыря, анализ декоративной системы, иконографических особенностей и стилистических качеств росписи как Большой, так и Малой церквей.

Даже из этого краткого обзора истории изучения росписей Кобайра становится очевидным, во-первых, что памятник этот никак нельзя назвать «фактически неизвестным», и во-вторых, что в литературе прочно установилась его датировка XIII веком. Н. Тьерри отвергает принятую датировку 1282 годом, основывающуюся на строительной надписи, помещенной по бокам от главного входа в Большую церковь, считая, что она относится лишь к ныне погибшей росписи притвора, а также на том основании, что по ее мнению «донатор, который хвастается украшением живописью входов, не украшал ни большую церковь, ни прилегающую капеллу: ценной декорации стен этих двух памятников было бы придано более важное значение» (с. 104). И предлагает свою датировку, 1171 годом, связывая роспись с другой надписью, помещенной, однако, в куда менее подходящем для этой цели месте—притолоке входа в молельню-часовню, находящуюся к востоку от Большой церкви. Эта надпись, высеченная, кстати, на армянском языке, а не на грузинском, как пишет Н. Тьерри, явля-

[11] *N. Thierry*, Peintures géorgiennes inédites de la Cathédrale de Kobayr (2-e moitié du XIIe siècle), XVe Congrès International d'Etudes Byzantines, Résumés des Communications. III. Art et Archéologie, Athènes, 5—11 septembre 1976 (без пагинации).

[12] *Н. Р. Дрампян*, Фрески Большой церкви монастыря Кобайр. КВ, вып. I, Ереван, 1979, с. 142—154, 4 черно-белые иллюстрации.

ется ктиторской надписью царевен Мариам и Русудан, дочерей царя Кюрикэ II, где они сообщают о том, что в 1171 году построили «эту святую католикэ». Поскольку молельня, на которой помещена надпись, невелика по размерам, Н. Тьерри делает из этого заключение, что надпись относится не к ней, а к Большой церкви— «единственному сооружению, которое можно назвать католикэ, т. е. храмом» (с. 103). Датировав таким образом Большую церковь, она переносит эту дату и на саму роспись, хотя ни о какой росписи в надписи и вовсе нет ни слова, что уже само по себе свидетельствует скорее против одновременного, с 1171 годом, украшения фресками[13].

Н. Тьерри ошибается, считая, что католикэ это обязательно большой храм. Слово «католикэ» означает главную, но не обязательно большую по размерам церковь[14]. Но, кроме того, оно означало также и молельню[15]. Таким образом, нет никаких оснований для предположения, будто надпись 1171 г. не относится к молельне-часовне, а следовательно, и необходимости искать для этой надписи иной объект, чем тот, на котором она помещена.

Отметим также, что в двух надписях на той же молельне— одна 1186 г., другая без даты, но в более поздней—опять-таки упомянута «эта святая католикэ»[16]. Вряд ли разные авторы этих трех записей, сделанных в различное время, желая упомянуть Большую церковь, стали бы упорно писать о ней на стенах другого сооружения, на котором, к тому же, было значительно меньше поверхностей для надписей, чем на Большой церкви. Более того, то обстоятельство, что в 1186 г. и позднее надписи общего содержания (в частности, 1186 года, сообщающая о приобретении сада для монастыря) сделаны не на стенах Большой церкви, а на молельне, может служить еще одним, косвенным, но бесспорным доказательством того, что в конце XII в. не только росписи, но и самой Большой церкви еще не существовало.

Таким образом, надпись 1171 г. не имеет никакого отношения ни к Большой церкви, ни, тем более, к ее росписи и ничем не

---

[13] Полный текст надписи см.: *Պ. Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները*, с. 169

[14] О термине *կաթողիկէ* см.: *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Վենետիկ*, 1836, т. I, էջ 1032; *Ս. Մալխասյանց, Հայերեն բացատրական բառարան*, т. II, *Երևան*, 1944, էջ 364; *Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան*, т. II, *Երևան*, 1973.

[15] *«Ի մատրանն՝ որ է կաթողիկէ», Նոր բառգիրք*, հ. I, 1032.

[16] Պ. Մուրադյան, указ. соч., с. 170–171.

может способствовать прояснению вопроса датировки. Решение этого вопроса надо искать в истории монастыря, которая вырисовывается на основе свидетельств средневековых армянских историков и летописцев, а также многочисленных надписей Кобайра, изученных в упомянутой выше книге П. М. Мурадяна.

Монастырь был основан в конце XI в. царевнами из рода Кюрикянов, лорийской ветви армянских Багратидов, правившей Ташир-Дзорагетским царством в Северной Армении. В XII в. он еще оставался в руках Кюрикянов, а в XIII в. перешел к Захаридам, армянским князьям, сыгравшим, как известно, важную роль в истории грузинского царства в XII—XIII веках. Точный год перехода монастыря к Захаридам неизвестен, но можно установить хронологические границы этого перехода: Киракос Гандзакский сообщает, что Кобайр был «отобран» у армян женой Шаханшаха (сына амирспасалара Захарэ), имея в виду то обстоятельство, что монастырь был преобразован ею из монофизитского в диафизитский[17]. Поскольку Шаханшах родился в 1197 г.[18], то произойти этот переход мог не ранее начала 20-х гг. XIII века[19]. Выяснение этой хронологии имеет самое непосредственное отношение к вопросу датировки росписи. Наличие на фресках грузинских пояснительных надписей совершенно определенно свидетельствует о том, что фрески эти могли быть исполнены лишь в период, когда монастырь был в руках халкедонитов, использовавших в богослужении и грузинский язык, ибо армяне-монофизиты пользовались в своей литургии *исключительно* армянским языком[20].

---

[17] *Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 393.*

[18] *Պ. Մուրադյան, Կոշի վրացերեն արձանագրությունների շուրջը, ԼՀԳ 1974, N 1, էջ 58.*

[19] А мог, конечно, и позднее, но не позже конца 50-х гг. XIII в., так как в 1261 г., когда скоропостижно скончался Шаханшах, Кобайр уже был фамильным монастырем этой ветви Захаридов и его привезли и похоронили здесь.

[20] Наличие грузинских пометок на фресках нельзя объяснить и предположением, будто мастерами были грузины, ибо совершенно очевидно, что надписи в средневековых памятниках появлялись по воле заказчиков, а не исполнителей росписей. Тем, для кого язык надписи механически воспринимается как непререкаемое и неопровержимое доказательство национальной принадлежности памятника, следует вновь напомнить слова академика Н. Я. Марра: «Выбор языка и письма определяется различными международными, историческими и экономическими условиями, и осторожность требует не полагаться целиком на их свидетельство, когда дело идет о внутренней расценке

Следовательно, даже если оставить в стороне строительную надпись с датой 1282 г., которую Тьерри относит к росписи притвора, и полагаться лишь на свидетельство исторических данных, то и тогда роспись Большой церкви никак невозможно датировать периодом, ранее второй четверти XIII века.

Свою датировку Н. Тьерри пытается подкрепить и иконографическими замечаниями, которые сопровождают ее описания декоративной программы росписи, и которые, по мнению автора, должны связать эту роспись с традицией XII века.

Конечно, средневековая христианская иконография развивалась и менялась во времени: тот или иной иконографический тип был более характерен для того или иного периода. Однако служить сколько-нибудь надежным хронологическим определителем отдельные иконографические черты не могут, уже хотя бы потому, что исследователь, в лучшем случае, может определить нижний хронологический рубеж—дату, когда данная иконографическая черта появилась. Но ведь нельзя поручиться, что она не могла всплыть и много позднее. Понятно, поэтому, что для датировки конкретного памятника в рамках одного, скажем, столетия, подобный метод мало перспективен. Лишним подтверждением чего служит и данная статья самой Н. Тьерри, и удивительно, что она сама не замечает этого: подавляющим большинством иконографических аналогий она связывает роспись Кобайра с традицией XI в., что не мешает ей датировать памятник XII веком.

К тому же, не всегда можно согласиться с самими утверждениями Н. Тьерри относительно даты возникновения той или иной

армянских национальных традиций и армянской речи, о положении их в интимной жизни правящей армянской среды, анийской родовой аристократии XIII—XIV веков» (*Н. Я. Марр*, Ани, Книжная история города и раскопки на месте городища, Л.-М., 1934, с. 43).

Можно привести и другой пример: что касается надписей, нет ничего удивительного в том, что в росписях, исполненных армянами, осевшими в Каппадокии, они написаны по-гречески, часто, впрочем, на весьма искаженном греческом языке (естественно, что они приняли местный язык по политическим и религиозным причинам). В начале XIII в. имел место подобный случай в Ани, где росписи церкви Тиграна Оненца (1215), являющиеся произведением армян, сопровождаются грузинской надписью» (*Ж. Лафонтэн-Дозонь*, Росписи церкви, называемой Чемлекчи-Килисе, и проблема присутствия армян в Каппадокии, «Византия, Южные славяне и Древняя Русь, Западная Европа», М., 1973, с. 90).

Если при атрибуции памятника придерживаться языка надписей, получилась бы порядочная путаница во всей истории искусства. В частности, ряд грузинских росписей пришлось бы отнести к византийскому искусству.

иконографической черты. Приведу здесь лишь один пример. В связи с «Евхаристией» она пишет: «Апостолы держат правую руку, которую поддерживают левой, это движение вошло в обиход уже в начале XII века и его находим в соседней церкви в Ахтале» (с. 107). Между тем, движение это известно значительно раньше, в эпоху раннего средневековья. Оно встречается на сирийском серебряном блюде последней четверти VI в. (в Стамбуле)[21], и Г. Шиллер пишет об этом блюде следующее: «Петр... согнувшись перед алтарем, держит хлеб в правой руке, которую поддерживает левой. Это положение рук символизирует трон для царя славы, предстающий в причащении»[22].

Тот же жест встречаем мы, например, в мозаиках Софии Киевской, в первой половине XI в., и в Ресаве (Югославия) в XV веке. И это иллюстрирует высказанную выше мысль о том, что рискованно полагаться на подобные иконографические свидетельства при датировке памятника, и что само привлечение в этой связи обширного сравнительного иконографического материала теряет таким образом какой-либо смысл.

М-м Тьерри пытается датировать роспись также и на основе костюмов и причесок изображенных здесь епископов. «Их костюм,—пишет она,—это костюм той эпохи, содержащий известные аксессуары: омофор, епитрахиль, в некоторых случаях, полиставрий» (с. 110). Излишне доказывать, что в отличие от светского костюма нового времени, одежда священнослужителей, к тому же не сама по себе, а представленная на средневековых фресках (которым в этом вопросе просто полагалось быть консервативными), никак не может выступать в качестве документального свидетельства датировки памятника, да еще с точностью до одного столетия. То же самое надо сказать и о прическе[23].

XII в. датирует Н. Тьерри и роспись Малой церкви. Если в связи с росписью Большой церкви она еще пытается в какой-то степени обосновать свою датировку, то говоря о Малой церкви, считает возможным ограничиться лишь голословным заявлением:

---

[21] Интересно, что само это блюдо известно Н. Тьерри, в другой связи (на с. 113) она ссылается на него.

[22] *G. Schiller*, Iconography of Christian Art, London, 1972, v. II, p. 28

[23] Подобных примеров в статье много. Вот еще один: «...физические типы апостолов хорошо индивидуализированы и соответствуют репертуару XI—XIII веков» (с. 117). Читатель, недостаточно хорошо знакомый со средневековым искусством, с его художественными нормами, с господством канона, особенно в такой его области, как иконография святых, должен заключить из этой фразы, что каждое столетие создавало свой «репертуар физических типов» святых.

«Кажется, что эта живопись может быть датирована чуть позже живописи большой церкви и атрибутирована той же школой[24]. Она не может быть связана с лапидарной надписью 1282 года, которая относится к разрушенной в своей большей части росписи нартекса. Здесь опять-таки мы находимся в противоречии с И. Дрампян, которая датирует ее концом XIII века. К проблеме идентификации персонажей мы вновь вернемся в другом месте» (с. 119).

Прежде всего, хочу обратить внимание на то, что Н. Тьерри приписывает мне датировку, которой я не делала. Ни я, ни кто другой из исследователей Кобайра, не связывали роспись Малой церкви с лапидарной надписью 1282 г. (ее все относят к Большой церкви, у входа в которую она помещена). Вот что я пишу по поводу даты Малой церкви: «Думается, что придел был сооружен и расписан уже после 1261 года»[25]. Это предположение и эта дата возникли не случайно. Мною выяснено, кто изображен на ктиторском портрете и доказано, что это—Шаханшах и его жена. А то обстоятельство, что жена, стоя позади мужа, держит в руках модель церкви, дает основание предположить, что роспись была создана после смерти Шаханшаха, т. е. после 1261 года[26].

---

[24] Н. Тьерри не сообщает нам, каковы ее основания считать эту роспись «чуть более поздней», чем фрески Большой церкви, и атрибутировать ее той же школой. Заметим, что здесь ее точка зрения напоминает мою: «можно утверждать, что расписывались они (эти две церкви) одной и той же группой фрескистов, скорее всего из одной и той же мастерской и приблизительно в одно и то же время». (*И. Р. Дрампян*, Фрески Кобайра, с. 17).

[25] Там же, с. 12—13.

[26] Совершенно очевидно, что роспись *Малой* церкви не была предметом изучения Н. Тьерри: все заметки об этих фресках помещены ею в одной большой сноске, а ее определение их иконографической программы следует моему. Это особенно относится к идентификации сцен на северной стене и в северном отсеке свода, где она так же, как и я, усматривает сцены Богородичного цикла. Я фиксирую внимание на данном обстоятельстве в связи с тем, что роспись в этой части церкви сохранилась очень плохо. И здесь дело не в копоти, будто бы столь сильно «пропитавшей пигменты», что роспись уже не поддалась расчистке. (Это неверно. Мною была отмечена поразительная интенсивность и звучность отдельных хорошо сохранившихся пятен цвета). Дело—в подтеках с крыши, создавших свой «рисунок», который при игре воображения можно принять за силуэты. В течение многих дней наблюдения при различном освещении, в разное время суток и в разное время года (а также с помощью подсвечивания) я решилась высказать предположение, что здесь изображены «Успение», «Благовестие Анне» и «Рождество Марии» и далее—предположить, что, по-видимому, здесь должны были быть и другие сцены Богородичного цикла.

Было бы неверно думать, что датировка росписи Кобайра XII веком, на которой Н. Тьерри столь упорно и столь необоснованно настаивает, носит абстрактный характер. Датировка эта вполне целенаправленна и связана со вторым, а по существу, основным положением ее статьи—с атрибуцией росписи грузинским искусством. Дело в том, что как памятник второй половины XIII века Кобайр никак не ложится в историю грузинской монументальной живописи, для которой в этот период характерно появление новых, реалистических тенденций, во многом созвучных и даже опережающих искания византийских художников палеологовского периода. Если эти тенденции нашли яркое выражение в живописи Киликийской Армении, то в искусстве Великой Армении XIII века они мало ощутимы.

Неудивительно поэтому, что даже те историки грузинского искусства, которые склонны рассматривать Кобайр как грузинский памятник, были вынуждены отметить, что он выбивается из общего русла фресковой живописи Грузии XIII века[27]. И вот Н. Тьерри находит, как ей кажется, возможность благополучно миновать это явное несоответствие Кобайра современному ему грузинскому искусству. Ход мысли ее таков: «Здесь (в Кобайре—Н. Д.) нет реализма, который оживляет произведения конца XIII—начала XIV веков; нам кажется логичным атрибутировать эту живопись годами, последовавшими вскоре за 1171 годом» (с. 119). И это дает ей возможность заявить далее: «Фрески Кобайра свободно вписываются в широкое поле грузинской продукции XII века» (там же). При этом ни тени сомнения в том, что памятник этот может и не относиться к грузинскому искусству,

---

Идентифицируя вслед за мной остатки этих сцен как относящиеся к Богородичному циклу, Н. Тьерри не сочла, однако, нужным хотя бы отметить, что до нее уже было сделано подобное предположение.

Как и я, Н. Тьерри считает, что роспись Малой церкви близка росписи Большой. Единственно, что она воздерживается (по вполне понятным причинам) повторить—это мою идентификацию ктиторов; здесь ей пока не удалось составить свою версию, но она ее нам обещает в будущем.

[27] Здесь следует обратить внимание на одно, немаловажное, на мой взгляд, обстоятельство: Кобайр считается грузинским памятником, главным образом в ранних работах (самая поздняя по дате из них—книга Ш. Я. Амиранашвили, 1963 г.), в последние же двадцать лет грузинские искусствоведы не включают его в историю искусства Грузии. Сошлюсь, в частности, на многотомное всесоюзное издание «Искусство народов СССР», предпринятое совместно научно-исследовательскими институтами союзных республик (М., 1973), а также на «Энциклопедию стран народов мира» (М., 1962), где Кобайр фигурирует лишь как произведение армянского искусства.

не возникает у автора. Она не находит даже нужным хотя бы упомянуть о том, что в искусствоведческой литературе по этому вопросу имеется и другая точка зрения. А между тем, ей хорошо известно, что Кобайр находится в Армении, что построен он был армянами и что армяне владели им на протяжении всех этих столетий.

Основная предпосылка, из которой она исходит и которая придает ей такую уверенность, это ее собственный тезис, упорно выдвигаемый ею уже в течение вот уже 10 лет, особенно энергично—в последние годы. Тезис этот следующий: армяне в эпоху средневековья не имели монументальной живописи (иногда она даже утверждает, что—и вообще «пластического», т. е. изобразительного искусства), ибо, будучи монофизитами, воздерживались от украшения церквей росписями.

Вопреки свидетельству средневековых армянских историков и деятелей церкви, вопреки исследованиям современных ученых, вопреки, наконец, фактическому материалу, этот тезис кочует из одной статьи Тьерри в другую и приобрел для нее силу аксиомы, основываясь на которой, она изымает из армянского искусства все сохранившиеся росписи, объявляя их работой представителей других национальностей.

В середине прошлого столетия венецианский мхитарист Г. Саакян опубликовал текст трактата выдающегося деятеля армянской церкви Вртанэса Кертола, из которого явствует, что в VIII веке, т. е. в тот самый период, когда в Византии был разгар иконоборчества—в Армении была широко распространена практика украшения интерьеров храмов росписями. Спустя почти сто лет после Г. Саакяна, С. Тер-Нерсесян переводит этот текст Вртанэса на французский язык и публикует вместе со своим исследованием в журнале «Byzantion», благодаря чему он становится известным и европейским ученым[28].

Перечисление среди сюжетов, изображаемых в церквах, также и национальных святых, по справедливому замечанию С. Тер-Нерсесян, не оставляет сомнений в том, что автор имел в виду украшения армянских церквей[29].

Два года спустя, в 1946 году, С. Тер-Нерсесян пишет еще

---

[28] *S. Der Nersessian.* Une apologie des images du septième siècle, „Byzantion", vol. XVII, 1944—45. См. также перевод статьи в сборнике *Ս. Տեր-Ներսեսյան, Հայ արվեստը միջնադարում, Երևան, 1975,* (VII դարի մի երկ. *Նվիրված պատկերների պաշտպանությանը, էջ 7—20).*

[29] Остается абсолютно непонятным, на каком основании Н. Тьерри ссылается на этот труд С. Тер-Нерсесян в подтверждение... «армянской иконофобии» (сноска на с. 119).

одну статью «Image Worship in Armenia and its opponents»[30], где доказывает, что иконоборческие тенденции, возникавшие временами в Армении, не получали здесь никогда поддержки со стороны самой церкви. Ею прослежено отношение армянской церкви к иконоборчеству с раннего периода и вплоть до XIV века.

Я не буду здесь пересказывать содержание всей статьи, а приведу лишь заключительный абзац, где она подводит итог своему исследованию: «из вышесказанного можно увидеть, что армянская церковь никогда не была против изображений или определенных форм почитания изображения. Больше всего почитали крест, и большое количество резных крестов, дошедших до нас, свидетельствуют об этом. Стены церквей украшены фигуративной живописью или скульптурой. Духовенство, особенно в Великой Армении, не любило чрезмерных форм почитания изображении и присутствия большого количества картин в церквах. Это может быть частично приписано их отвращению к обычаям, которые имели большое сходство с обычаями греческой церкви, и к их опасению того, что принимая их, они могут быть испорчены халкедонизмом»[31].

Итак, по свидетельству средневековых источников, армянская церковь никогда не была иконоборческой. Но еще определеннее свидетельство самих памятников искусства. Даже при самом поверхностном эмпирическом знакомстве со средневековым искусством Армении должно стать очевидным, что ни о каком иконоборчестве армянской церкви не может быть и речи.

Еще в 1898 г. Н. Я. Марр писал: «...внимательное обследование армянских церквей обнаружило, что они очень охотно расписывались»[32]. В дальнейшем это наблюдение Н. Я. Марра подтвердилось исследованиями Л. А. Дурново[33], С. Тер-Нерсесян[34] и

---

[30] *S. Der Nersessian*, Image Worship in Armenia and its opponents, Armenian Quarterly", I (1946), pp. 67—81.

[31] Там же, с. 81.

[32] *Н. Я. Марр*, Ани, столица древней Армении, Братская помощь пострадавшим армянам, 2-е издание. М., 1898. с. 197—222.

[33] *Л. А. Дурново*, Древние фрески Армении, в сб. «Очерки по истории искусства Армении», М.-Л., 1939; *ее же*, Стенная живопись в Аруче (Талин), «Известия АН АрмССР, № 1, 1952; *ее же*, Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957; *ее же*, Искусство Армении (во II томе «Искусство народов СССР», М., 1973); *ее же*, Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, М., 1980; *ее же*, Средневековая армянская живопись, в сб.: «Очерки по истории армянского изобразительного искусства», Ереван, 1980.

[34] *S. Der Nersessian*. Aght'amar, Church of the Holy Cross. Cambridge-Mass. 1965; idem, The *Armenians*, London, 1969. idem, L'art arménien des origines au XVII siècle, Paris. 1977.

Н. Г. Котанджяна[35] по фресковой живописи средневековой Армении.

Особенно настаивает Тьери на оппозиции армянской церкви росписям в эпоху развитого средневековья. «В течение двух последних периодов (т. е., по периодизации Тьерри, с конца IX до конца XI вв. и с конца XII до конца XIV вв.—Н. Д.) монументальная живопись мало развивалась в сравнении с большим количеством церквей и монастырей. Ничего похожего на изобилие живописи в Византийской империи и в Грузии. Нельзя не воздержаться от того, чтобы не увидеть в этом плоды религиозного ограничения»[36]. Утверждение Н. Тьерри о том, что монументальная живопись мало развивалась в Армении IX—XIV вв., неверно. Татев, Гидеванк, Ахпат, Ахтамарский храм, Анийский кафедральный собор, церковь Спасителя и церковь Абугамренц, Капутког и Тил, Ахтала, церковь св. Григория и усыпальница Тиграна Оненца в Ани, Кобайр, Киранц, Аракелоц, Самсонlivанк, Цицернаванк, Араджадзор, Дадиванк,—это названия лишь основных сохранившихся образцов монументальной живописи этих веков. Уже одного перечисления этих памятников достаточно для того, чтобы стало очевидным, что развитие стенописи в Армении в эпоху развитого средневековья было достаточно интенсивным[37]. Если же не забывать при этом историю па-

[35] *Н. Г. Котанджян*, Цветовая структура стенописи церкви св. Степаноса в Коше, ВОН, 1975, № 6; *его же*, Цвет в раннесредневековой живописи Армении, Ереван, 1978; *его же*, Художественный язык Аручской росписи и раннесредневековые фрески Армении. Ереван, 1976, *его же*, Фрески Аруча как отражение античной традиции в раннесредневековой живописи Армении, сб. «Художественное наследие», 6(36), 1980, с. 203—210.

[36] *N. Thierry*, La peinture médiévale arménienne, XX Corso di Cultura sull arte ravennate e bizantina, Ravenna, 1973, p. 398. Если м-м Тьерри связывает это, будто бы существовавшие «религиозные ограничения» с антихалкедонитством армянской церкви, то непонятно, почему они не отразились на живописи VI—VII вв. (что было бы естественнее, ввиду большей хронологической близости к дате Халкедонского собора), а стали особенно действенными лишь с IX века. Кроме того, если бы Н. Тьерри была последовательна в своих заключениях, она должна была бы, сравнив количество сохранившихся армянских и грузинских фресок VI—VII вв., придти к выводу, что халкедонитская грузинская церковь, в противоположность армянской монофизитской, воздерживалась в эпоху раннего средневековья от украшения своих храмов росписями.

[37] Новые исследования приносят все новые свидетельства активности армян в этой области, и не только в самой Армении, но и в других местах, где они проживали, в частности, в Каппадокии. См. Ж. Лафонтэн-Дозонь, Роспися церкви, называемой Чемлекчи-Килисе, с. 78—93.

рода[38] (а этого историку искусства делать никак нельзя), если вспомнить, что в течение этого периода Армения не раз подвергалась нашествиям чужеземцев и иноверцев (естественно, мало способствовавшим не только созданию памятников, но и их сохранности), что и последующая, после XIV в., история Армении была неблагоприятной для сохранности произведений монументального искусства, то следует скорее удивляться числу дошедших до нас росписей. Учитывая все это, нетрудно сделать вывод, что в период развитого средневековья армяне должны были заниматься фресковой живописью с неменьшим удовольствием, чем живописью книжной[39].

Большинство перечисленных выше памятников знакомо Н. Тьерри, но верная своей теории об «иконофобии» армян, она изымает их из истории национального искусства[40].

Но все эти объяснения и оговорки не меняют того обстоятельства, что средневековые армянские церкви украшались фресками, и не делают более логичной ее версию о «религиозных ограничениях», будто бы сковывавших развитие монументальной

---

[38] А Н. Тьерри, несомненно, ее забывает. Ибо иначе трудно объяснить, как можно сравнивать в количественном отношении художественную продукцию Византии—могущественной и огромной средневековой сверхдержавы—и Армении, к тому же в мало благоприятную эпоху политического состояния последней, когда земля ее топталась ордами захватчиков, турок-сельджуков, а затем монголов?

[39] Кстати, о какой «иконофобии» можно говорить по отношению к армянам, народу, у которого—помимо всего прочего—столь исключительно широкое развитие получила книжная миниатюра?!

[40] Росписи Северной Армении она передает Грузии; Татев—«посткаролингскому искусству, скорее всего, происходящему из Германии» (*N. Thierry*, La peinture médiévale arménienne, с. 399). Доказательству „германского происхождения" росписей Татева посвящена целая статья: *M. et N. Thierry*, Peintures murales de caractère occidental en Arménie: Eglise S. Pierre et S. Paul de Tatev, Byzantion, XXXVIII (1968). Росписи Васпураканского царства она рассматривает как результат якобы существовавшей в этом районе „приверженности халкедонитству" (не может не вызвать недоумения при этом ее определении хорошо всем известного шедевра армянского искусства—росписей Ахтамарского храма, как „христианского сиро-месопотамского искусства и до некоторой степени христианско-арабского", (*N. Tierry*, La peinture médiévale arménienne, с. 398). Фрески Киликийской Армении S. (хотя по ее собственному признанию, от их декора сохранились лишь незначительные фрагменты, „которые не позволяют ни о чем судить") тем не менее объясняются ею как результат "тесных связей с латинским миром Святой Земли" (там же).

живописи в Армении. Ибо уж если бы армянская церковь и в самом деле была бы противницей изображений, то она просто не украшала бы свои храмы росписями, а не приглашала для этой цели мастеров из стран, близлежащих и весьма отдаленных, как это постоянно пытается доказать Н. Тьерри.

Итак, с какой бы стороны мы ни взглянули на теорию о пресловутом иконоборчестве армянской церкви, она оказывается несостоятельной.

Если, когда речь шла о датировке, иконографические параллели Н. Тьерри не обладали достаточной силой убедительности, то при атрибуции грузинским искусством они носят и вовсе своеобразный характер. Можно сказать, что фактически упоминания грузинских памятников введены в статью (и введены достаточно обильно) ради создания «грузинского колорита». Мне лично думается, что можно было бы найти значительно больше настоящих иконографических аналогий с грузинскими памятниками—ведь армянская и грузинская культура в этот период были очень близки. Однако в статье Тьерри это, в лучшем случае, мало что дающие аналогии, типа «Кирилл Александрийский узнается по своей черной, но тонкой бороде и по вязаной сетке, которая его характеризует уже в Озиос Лукас и Атени» (с. 110). Но ведь это характерные черты иконографии Кирилла Александрийского, и мы встречаем их почти во всех его изображениях в самых различных христианских стравах.

То же следует сказать и о наличии в росписи, наряду со стоящими в рост фигурами, и бюстов святых. Это слишком общая особенность, и упоминание о том, что она была «широко использована грузинами» (с. 110), мало что дает. Вряд ли стоило также, говоря о том, что «апостолы держат правую руку, которую поддерживают левой», добавлять «как в соседней церкви Ахтала» (с. 108), тем более, что вопрос национальной принадлежности фресок последней до сих пор остается спорным, здесь имеются три различные точки зрения.

И совсем непонятно, зачем нужны упоминания о грузинских памятниках, а иногда и описание их иконографических изводов в тех случаях, когда они и вовсе не имеют ничего общего с Кобайром. Так, она пишет об апостолах, которые «окружают крест, в двух грузинских церквах Атени и Максвариши» (с. 112), о «Причащении, опущенном в восточный рукав» в церкви св. Николая в Кинцвиси (с. 114), о «Христе, возносящем крест перед двумя серафимами..., напоминая гимн из литургии Василия на св. Субботу», в маленькой соседней церкви Кинцвиси, о сцене «Тайной вечери» в Убиси (XIV в.), где художник подчеркнул сентиментальный аспект диалога с Иоанном и живописность столовой посуды

и еды, которыми загроможден стол» (с. 116) и т. д. и т. п. Можно было бы привести еще много подобных примеров, характерных для ее метода иконографических доказательств.

Между тем, есть один, очень важный аспект исследования росписи—важный и для ее оценки, и для выяснения вопроса ее датировки, и для ее атрибуции,—который, тем не менее, почти игнорируется Н. Тьерри. Это—стилистический анализ памятника, без которого в наши дни невозможно сколько-нибудь полноценное исследование произведения искусства, ни старого, ни нового времени, невозможно выяснение его места в истории искусства. Правда, в статье есть небольшая рубрика, озаглавленная «Стилистическая характеристика», однако названа она так, очевидно, по недоразумению, ибо не имеет ничего общего с собственно стилистической характеристикой, а является продолжением ее иконографических разысканий. Ибо «физические типы апостолов», «взбитая прическа и борода в виде двух закругленных масс», «красивое лицо философа, удлиненное завивающейся бородой», «прическа, подчеркивающая лобовые шишки» или «сделанная из завитых прядей, уложенных набок, чтобы скрыть лысину», «манера поддерживать правую руку левой» (с. 117), «повторение жестов и поз», «одинаково поднятые руки», «разделка волос и бороды» (с. 118), «взбитая и собранная на затылке прическа», «прекрасное лицо с удлиненным носом и удлиненными большими глазами и детализированной шевелюрой» (с. 119) и т. д., и т. д.—все это никак не относится к области «стилистического репертуара», как это думает, по-видимому, Н. Тьерри[41].

Справедливости ради следует отметить, что есть в этой подглавке несколько строк, которые и в самом деле относятся к вопросам стиля: «Анализ лиц апостолов и епископов позволяет всюду продемонстрировать грузинский стилистический характер XI—XII вв., а именно—объединение моделировки пластического эффекта и линейной схематизации конструктивных масс» (с. 118). Но характеристика эта столь обща и столь схематична, что ничем не способствует ни выяснению художественного значения росписи, ни решению вопросов ее датировки или атрибуции. Черты изобразительного языка, которые здесь отмечает Н. Тьерри, свойственны восточнохристианскому искусству в эпоху средневе-

---

[41] Есть среди подобных характеристик и вовсе непонятные фразы, вроде следующих: «Сходство со знаменитым Причащением в церкви св. Михаила в Киеве идет от общего стилистического репертуара» (с. 117), или «Монументальность параллельных и мало подвижных фигур в Кобайре идет от одной и той же иконографической традиции» (с. 118).

ковья вообще, поэтому они не могут служить подтверждением ни выдвинутой ею датировки, ни «грузинского стилистического характера».

Несколько строк в этом стилистическом разборе уделено орнаментальным мотивам: «можно определить мотив, полученный чередованием трехлепестковых пальметок, которые покрывают раздвоенные листья, полученные игрой переплетающихся нижних аркатур. Этот декор в современной грузинской традиции засвидетельствован в стенной живописи, а также в миниатюре и в ювелирном искусстве» (с. 114), после чего дается сноска на 9 таблиц из книги Ш. Я. Амиранашвили «История грузинской живописи».

Несомненно, это весьма интересное наблюдение, но, к сожалению, и оно мало что дает для вопроса атрибуции. Ибо в ответ на ее аналогии можно привести контр-аналогии, засвидетельствованные в памятниках армянского искусства[42].

Есть в арсенале Тьерри и исторические доводы. Дело в том, что одна из царевен Кюрикидов, тех, что оставили уже известную нам надпись 1171 г., Русудан, была замужем за грузинским князем Иванэ Орбели. Посмотрим, какие далеко идущие выводы делает из этого факта Н. Тьерри: «Из первой лапидарной надписи Кобайра узнаем, что эта церковь вызвана набожностью двух сестер Мари и Русудан, а из другой надписи[43], что вторая из этих армянских принцесс была замужем в 1172—1173 гг. за грузинским князем Иванэ Орбели, амирспасаларом, который, как и она, был большим строителем и реставратором религиозных сооружений. Этот брак иллюстрирует возрастающую иберизацию (?!—И.Д.) официальной цивилизации Ташира, который попал в орбиту грузинского царства во время правления Георгия III (1156—1184) и его дочери царицы Тамар (1184—1214). Принцы и влиятельные лица отказались от григорианства, религии своих предков, и приняли халкедонитство; таким образом, они отказались от монофизитства ради диафизитства. Приняв религию грузин, они следуют практике и особенно культу святых изображений. Скульптурные и живописные изображения святых становятся распространенными, и интерьеры церквей отдаются ху-

---

[42] См. хотя бы «Орнаменты армянских рукописей», Ереван, 1978, (табл. 53, 62, 65, 68, 69, 74—76, 78, 95, 96, 99, 100).

[43] Как и обычно при обращении с надписями Н. Тьерри ошибается и здесь. Эта армянская надпись находится не в Кобайре, а в Санаине, и, как мы увидим ниже, это—немаловажное обстоятельство.

доживикам-фигуративистам. Эту потребность в монументальной живописи надо было удовлетворить. За неимением армянских художников (?!—И. Д.), которых григорианская традиция, почти иконоборческая, уничтожила (?!—И. Д.) в большей части, это были грузины, к которым надо было обращаться для декорации зданий. Русудан, вышедшая замуж за грузинского князя и позднее благотворительница монастыря Бетани, около Тбилиси, придерживалась правил своей среды, декорируя основанный ею памятник» (с. 119).

Цитата эта полна ошибок, заблуждений и глубокого неведения армянской культуры, искусства и религии.

По прочтении этого отрывка непосвященный читатель должен сделать вывод, что в средние века в Закавказье бок о бок развивались не два *равных* в культурном отношении народа, а народы, стоящие на различных уровнях цивилизации.

Этот непосвященный читатель должен сделать также вывод, что виновницей отсталого состояния одного из народов была его церковь, которая «уничтожила художников в большей части».

Даже если бы вышеприведенная цитата относилась к искусству народа в самом деле отсталого в культурном отношении, то и тогда столь неуважительную и недоброжелательную характеристику следовало бы признать недопустимой; ибо нет такого народа, который не создал бы выдающихся художественных ценностей, явившихся результатом его самовыражения. Духовное наследие любого народа, независимо от его численности, уровня цивилизации и вероисповедания, им избранного, требует к себе уважения, по крайней мере со стороны историков искусства.

Когда же речь идет об искусстве Армении, страны, высокие художественные достижения которой в эпоху средневековья и в более позднее время давно признаны во всем мире, то такая характеристика может свидетельствовать лишь о самой неприкрытой тенденции.

Однако вернемся к Кобайру и к цитированному отрывку, к той его части, где говорится об Иванэ Орбели, который, по утверждению Н. Тьерри, был, как и его жена Русудан, «большим строителем и реставратором религиозных сооружений». Брак Русудан с Иванэ объясняет, по мнению французской исследовательницы, появление росписей в Кобайре.

Амирспасалар Иванэ Орбели был одной из значительных фигур в истории грузинского государства в XII в. Несколько раз он назначался правителем Ани. Он находился в оппозиции к царю Георгию III и возглавил восстание против него, окончившееся поражением. Все это хорошо известные факты, дошед-

шие до нас свидетельствами современников—историков, летописцев, авторов мелких хроник. Но нигде мы не встречаем упоминаний о том, что он был «строителем и реставратором». Н. Тьерри отсылает нас по этому поводу к исследованию Л. Мовсесяна. Однако в отрывке, на который она ссылается, ничего о деятельности Иванэ не говорится, а сообщается следующее: «Русудан, дочь Кюрике II, которая была замужем за Иванэ Орбеляном, была подобно *своей сестре Мариам* (подчеркнуто мною.—И. Д.) инициатором строительства и восстановления многих церквей, о чем свидетельствуют многие надписи»[44]. Вполне возможно, что Иванэ Орбели также был «строителем и реставратором», однако никаких документальных свидетельств этому нет[45] и, следовательно, говорить о его меценатстве можно лишь в форме предположения, и понятно, что ссылка на исследование Л. Мовсесяна в данном случае недопустима[46].

Интересно обратить внимание еще на одно обстоятельство: и сам Иванэ, и вообще род Орбели, как свидетельствуют труды современных исследователей, были тесно связаны с Северной Арменией. А. Г. Маркарян объясняет независимую позицию, за-

---

[44] Histoire de rois Kurikian de Lori, par *P. Léwond Mowsêsian*. „Revue des Etudes Arméniennes", vol. VII, 1927, c. 250—251. Это—перевод изданной в 1923 г. в Вене его книги «Լոռիի Կյուրիկեան թագաւորների պատմութիւնը». Перевод, сделанный Ф. Маклером, полностью соответствует оригиналу, так что искажение содержания приведенного Тьерри отрывка нельзя отнести за счет ошибки переводчика.

[45] Даже если бы таковые надписи и имелись в свое время, они не должны были сохраниться, ибо, как сообщает Степанос Орбелян, «распоряжением царя (Георгия) была уничтожена их (рода.—И. Д.) память в летописях и церквах» (цит. по книге *П. Мурадяна* «Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները», с. 284).

[46] Следует отметить, что не единственный пример, когда Н. Тьерри дает дезориентирующую ссылку. Приведу еще один подобный пример (хотя их и много больше). На с. 113, говоря об изображении Оплечного Спаса (которое она неверно называет бюстом Христа), Тьерри пишет: «Высокое положение делало так, что он представал верующим над иконостасом с колоннами, теперь исчезнувшим» и дает ссылку на работу *Р. О. Шмерлинг* «Малые формы в средневековой архитектуре Грузии», Тбилиси, 1962. Читатель, который поверит этой ссылке и не обратится к книге грузинской исследовательницы, естественно, должен воспринять эту ссылку следующим образом: Р. О. Шмерлинг видела этот «исчезнувший иконостас» и привлекла его в свою работу как малую форму грузинской архитектуры. Между тем, в ее работе нет *ни слова* о Кобайре вообще.

нятую Иванэ Орбели по отношению к грузинскому царю, тем обстоятельством, что Орбели, «используя свои родственные отношения с Кюрикидами, хотели взять на себя роль последних. И армянские князья Северной Армении могли воспринимать осуществление сепаративных тенденций Иванэ Орбели как восстановление царства Кюрикидов, что было желательно для них»[47].

Как считает академик Я. Манандян (основываясь на свидетельстве Степаноса Орбеляна), отношения между родами Кюрикянов и Орбели возникли еще до XII века[48]. На это, по мнению А. Маркаряна намекает и надпись, оставленная Иванэ Орбели в Санаине:« *Ես, Օրբէլեան Իւանէ, սպասալար... ընդ նախնեաց սրբութեան եկի ի տես Սանահնի... տեսի զհիշատակս նախնեաց մերոց*»[49]. И само содержание этой надписи, и то, что она составлена на армянском языке и выбита в Санаине, который никогда не был халкедонитской обителью,—все это позволяет допустить, что Иванэ мог придерживаться вероисповедания армянской церкви[50]. И уж, во всяком случае, нет *никаких* оснований намекать на «отказ от григорианства и принятия халкедонитства» со стороны Русудан, как это делает Н. Тьерри. Но она идет еще дальше, объявляя не только всех армянских князей халкедонитами, но и всех армян, населявших Ташир-Дзорагет «потерявшими свою армянскую принадлежность и принявшими грузинскую» (с. 119, сноска).

Об армянах-халкедонитах имеется значительная научная литература[51], где специалистами—историками, археологами, источниковедами выяснены многие вопросы. Поскольку Н. Тьерри, естественно, этими вопросами сама не занималась, ей бы следовало при том интересе, который она к ним испытывает, обратиться к указанной литературе. Тогда бы ей стало известно, что халкедонитство в Армении не было лишено национальной почвы, и что

---

[47] *Հ. Գ. Մարգարյան, Հյուսիսային Հայաստանի և Վրաստանի XII դարի պատմության մի քանի հարցեր, Երևան, 1980, էջ 157։*

[48] *Հ. Մանանդյան, Քննական տեսություն հայ ժողովրդի պատմության, Հ. Բ, Երևան, 1977, էջ 124։*

[49] *Հ. Գ. Մարգարյան, նշվ. աշխ., նույն տեղում։*

[50] *Պ. Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, էջ 142։*

[51] *Н. Я. Марр*, Аркаун, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, «Византийский временник», т. XII, 1905, *Պ. Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները. П. Мурадян*, Культурная деятельность армян-халкедонитов в XI—XIII веках. II Международный симпозиум по армянскому искусству, сборник докладов, т. III, с. 326—335, Ереван, 12—18 октября 1978; *В. А. Арутюнова-Фиданян*, Армяне-халкедониты на восточных границах византийской империи (XI в.), Ереван, 1980.

армяне-халкедониты не теряли чувства патриотизма и не переставали считать себя армянами[52]. Если средневековые армяне называли армян-халкедонитов «греками» и «грузинами» (а армян-католиков—«франками»), то современному ученому этого делать нельзя. Понятно, что и искусство, созданное в этой среде, современным историком искусства должно классифицироваться не по конфессиональному, а по национальному признаку[53].

Хочу также обратить внимание Н. Тьерри на то обстоятельство, что по произведению искусства на основе стилистического анализа можно определить этно-культурную принадлежность художника (а скорее, ту или иную национальную школу, которую он представляет). Но совершенно непонятно, каким образом можно выявить «армянского мастера-халкедонита, принявшего грузинскую религию, культуру и язык, потерявшего свою армянскую принадлежность и принявшего грузинскую» (с. 119, сноска).

*
* *

Итак, как мы убедились, основные положения, развитые в статье Н. Тьерри «Живопись храма Кобайра (Ташир)», не имеют под собой достаточно логичной и научной основы. Нельзя согласиться с ее датировкой фресок XII в., ибо она основана на ошибочном привлечении не относящейся к ним надписи и на слишком общих и не конкретных аналогиях, которые не позволяют четко «привязать» памятник к тому или иному веку. Нельзя согласиться и с ее определением национальной принадлежности росписи, так как исходной точкой этой атрибуции является ошибочное положение о якобы существовавшем иконоборчестве (и даже «иконофобии») армян; приводимые в подкрепление этого тезиса иконографические параллели сводятся к перечислению (не всегда, как мы убедились, к месту) грузинских памятников, а сравнительной стилистической характеристики фактически нет.

---

[52] См. Պ. Մուրադյան, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, ([illegible]), էջ 199—222.

[53] Кажется странным в научной работе 80-х гг. употребление термина «халкедонитская живопись», который неоднократно фигурирует в статье, например, «эта композиция обеспечивает Кобайру выдающееся место в религиозной халкедонитской живописи» (с. 119). В наше время, когда трудами ученых-медиевистов (начиная с крупнейшего современного византиниста В. Н. Лазарева) сделано так много в деле изучения национальных школ, которые раньше рассматривались как явления византийского искусства, подобный подход и подобная терминология, несомненно, являются шагом назад.

В статье есть множество ошибок, обусловленных недостаточным знанием истории Армении, ее религии, культуры и искусства, а также истории самого монастыря[54], есть неверные идентификации[55], неубедительные трактовки[56] и просто противоречия.

Все эти ошибки, хотя и досадные, могут быть до известной степени объяснены и оправданы тем, что м-м Тьерри не является специалистом по армянскому искусству. Нельзя объяснить и оправдать лишь ту предвзятость, с которой она подходит к искусству Армении. И эта предвзятость сквозит не только в данной статье, но и в большинстве ее выступлений последних лет—в статьях, в докладах на международных конгрессах и симпозиумах, где один за другим ею «изымаются» из истории армянского искусства памятники монументальной живописи Армении: Татев, церковь св. Григория Просветителя в Ани, теперь—Кобайр, в статье о котором она уже пообещала заняться росписью монастыря Киранц[57]; судя по всему, на очереди—фрески Нагорного Карабаха.

---

[54] Помимо отмеченных выше, можно указать и на другие, в частности, она утверждает, что монастырь был основан во второй половине XII в., хотя из сообщений историков Вардана (Всеобщая история Вардана Великого, пер. Эмина, М., 1864, с. 149) и Мхитара Айриванеци (Хронографическая история, пер. и прим. К. Патканова, СПб., I, 1869, с. 411) известно, что он был основан на рубеже XI и XII веков.

[55] Так (на с. 110), она называет Григория Богослова в святительном чине Григорием Нисским. Однако ровно обрезанная седоватая борода характерна, как это можно проследить по другим памятникам монументальной живописи, для Григория Богослова, тогда как Григорий Нисский представляется с длинной темной клинообразной бородой.

[56] Не кажется логичным ее объяснение появления Оплечного Спаса в центре Евхаристии символико-теологическими причинами, которыми, по ее мнению, руководствовался мастер. При этом она игнорирует художественный аспект росписи, обусловленный членениями архитектурных деталей. И здесь хочется напомнить слова В. Н. Лазарева о «важном значении архитектурной конфигурации, без знания которой невозможно понять своеобразие того или иного ансамбля». (Фрески Старой Ладоги, М., 1960, с. 48).

[57] Статья уже была готова, когда стало известно, что Н. Тьерри выступила с докладом о росписи Киранцаванка в Тбилиси на IV симпозиуме по грузинскому искусству (*Николь Тьерри*, Росписи церкви Киранца, IV международный симпозиум по грузинскому искусству, Тбилиси, 1983).

Доклад начинается весьма решительным заявлением, что «церковь Киранца, расположенная в Армянской Советской Социалистической Республике, относится к серии грузинских центрально-купольных памятников». Тщетно, од-

Эта предвзятость позволяет ей, несмотря ни на что, утверждать, что армяне не имели фресковой живописи и даже—преемственной живописной традиции: «Правильнее говорить о способе живописного выражения в армянских землях, чем об армянском

нако, было бы искать на семи страницах текста ее доклада хоть какой-либо намек на доказательство грузинского происхождения памятника. А доказательства здесь требуются еще настоятельнее, чем, скажем, в Кобайре. Ибо непонятно, каким образом в Армении, в области с коренным армянским населением, далеко отстоящей от Грузии или областей с грузинским населением, вдруг появляется памятник, относящийся «к серии грузинских» сооружений.

То обстоятельство, что церковь возведена из кирпича, объясняется вовсе не тем, что ее строили грузины (для которых, кстати, также кирпич был менее характерным строительным материалом, чем камень), а тем, что церковь находится в лесистой местности, отдаленной от каменных карьеров. И для аналогий совершенно нет нужды обращаться к грузинским памятникам (Кинцвиси и Тимотесубани), они имеются и в самой Армении. И если Н. Тьерри незнакома с подобными примерами на территории Советской Армении, как, например, близкая Киранцу по архитектурному облику церковь монастыря Срвег (в том же Иджеванском районе), то, несомненно, ей должна быть известна церковь того же типа в Анаранке (Васпуракан), которой была посвящена статья ее супруга, М. Тьерри в X номере «Revue des Etudes arméniennes», 1964, pp. 98—107. «Искусствоведческие аргументы» Н. Тьерри также не могут рассеять недоумения читателя. Особенности, общие для декоративной программы росписей стран византийского круга в целом она определяет как чисто грузинские особенности, снабжая их аналогиями с грузинскими памятниками, когда же встречаются черты, не находящие параллелей с последними, то это «большое количество своеобразных черт» (стр. 6) определяется ею как специфические особенности данной фрески.

Как и в статье о Кобайре (и, по-видимому, по тем же соображениям) Н. Тьерри произвольно датирует роспись XII веком, хотя в литературе о памятнике не только роспись, но и сама церковь всегда датировалась XIII веком. (см. *С. Тер-Аветисян*, Заметки о Воскепаре и Киранц, «Материалы по истории Грузии и Кавказа», вып. VII, Тбилиси, 1937, стр. 511—517; *В. Арутюнян, С. Сафарян*, Памятники армянского зодчества, М., 1951, стр. 63; Памятники архитектуры в Советской Армении (предисловие С. Мнацаканяна и Н. Степанян), М., 1971, стр. 66, илл. 98.

Впрочем, вряд ли стоило ожидать от этого доклада доказательств, исторических или искусствоведческих. «Трудно определить стиль этой сильно поврежденной росписи»,—пишет Н. Тьерри, и тут же продолжает—«кажется, что она могла бы иметь родство с росписями Вардзиа, Кинцвиси и Тимотесубани». Ясно, что при таком подходе к изучению памятника искусства, возможны любые, самые фантастические выводы.

живописном искусстве,—пишет Н. Тьерри в одной из своих статей.—Действительно, географическая и политическая раздробленность Армении и господство монофизитства в ее религии определили *пластическое искусство без преемственности»* (подч. мною—И. Д.)[58].

Чтобы доказать, сколь несправедливо это утверждение Н. Тьерри, я не буду вновь ссылаться ни на свидетельства средневековых источников, ни на труды современных ученых. Я хочу предложить взглянуть на этот вопрос с другой стороны.

Вся история искусств свидетельствует о том, что высокие художественные достижения никогда не создавались на пустом месте. Так, вся византийская художественная культура возникла на основе живой традиции античного искусства. Искусство Возрождения в Италии корнями своими уходит в богатейшее наследие прошлых веков. Творчество Леонардо да Винчи и Тициана, величайших живописцев Ренессанса, было подготовлено художественными завоеваниями Чимабуэ, Джотто, Мазаччио, Пьеро делла Франческа...

О наличии стойкой и непрерывной художественной традиции свидетельствует и армянское искусство нового и новейшего времени. Даже в неблагоприятные для развития национальной культуры исторические периоды—XIX и начало XX вв.—армянский народ дал целый ряд выдающихся художников, занявших достойное место в истории мирового искусства: великого живописца Акопа Овнатаняна,—исключительное явление в культуре Закавказья того времени; Ованнеса Айвазовского, вошедшего в историю не только армянского, но и русского искусства, и целую плеяду других блестящих мастеров...

Давно получила всеобщее признание и современная армянская школа живописи: Мартирос Сарьян, Акоп Коджоян, Георгий Якулов, Аршил Горки, Гарзу, Минас... Высокие художественные достижения и яркое национальное своеобразие творчества этих и многих других армянских живописцев являются неопровержимым доказательством наличия живой и непрерывной художественной традиции, истоки которой в конечном счете, несомненно, восходит к богатейшему наследию средневекового армянского искусства.

---

[58] *N. Thierry*, La peinture médiévale arménienne, p. 397).

А. Я. КАКОВКИН

ПОЗДНИЙ ПАМЯТНИК КОПТСКОЙ ЖИВОПИСИ ИЗ СОБРАНИЯ ЭРМИТАЖА

Среди произведений коптского искусства, приобретенных хранителем Эрмитажа В. Г. Боком в Египте в 1897—1898 гг., был кусок холста с изображением «Крещения»[1] (см. рис.). Композиция сохранилась фрагментарно: дошла лишь левая верхняя часть ее. Посередине—часть головы Христа в крестчатом нимбе, слева—часть головы Иоанна Крестителя в нимбе, справа—край нимба ангела; над головой Спасителя, из сегмента выступает благословляющая десница бога-отца и слетает голубь (дух святой).

Судя по этому фрагменту, сцена по композиции и иконографии была вполне традиционной. Наверху, с двух сторон в прямоугольных рамках расположены пояснительные надписи на коптском языке, читается из которых только левая: «Иоанн крестит нашего Спасителя»[2].

Крещение—один из семи великих праздников коптской церкви—довольно популярно в искусстве христиан Египта. Оно встречается в монументальной (роспись в Саккаре, VI в.[3], в XVII часовне монастыря Бауит, VII в.[4]) и станковой живописи (расписная створка триптиха из Гос. музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, конец VI или начало VII в.[5]), в мини-

---

[1] ГЭ, инв. № 11257. Размеры: 31×17 см. Сохранность: неровные обрывы по краям, разрывы в нескольких местах, не достает мелких кусков.

Упоминание о памятнике без указания даты см.: *М. Э. Матье, К. С. Ляпунова*, Гос. Эрмитаж. Греко-римский и византийский Египет. Путеводитель по выставке. Л., 1939, с. 51, № 14.

[2] Прочла надпись и высказала соображения о ее палеографических особенностях А. И. Еланская. За это я ее благодарю.

[3] „Journal of Egyptian Archaeology", v. 21. London, 1935, p. 63—67, fig. 2.

[4] *J. Clédat*. Le monastère et la nécropole de Baouit. Le Caire, 1904, pl. XLV; *H. Torp*. Book Reviews.—„The Art Bulletin", v. 47, p. 367, 373.

[5] *В. Д. Айналов*, Пластина от коптского триптиха из собрания В. С. Голенищева.—ВВ, т. V, вып. 1 и 2. СПб., 1898, с. 181—186, табл. II; *O. Wulff, M. Alpatoff*. Denkmäler der Ikonenmalerei. Dresden, 1925, S. 32—33, 250, Abb. 13;

атюре (евангелие 1179/80 гг. из Национальной библиотеки—copte 13—в Париже[6]; коптско-арабское евангелие 1249/50 гг. из собрания Католического института в Париже[7]), в скульптуре (дверная панель церкви Марии, хранящаяся в Британском музее, XIII в.[8]), в бронзовых изделиях двух периодов—VI—VII и XIII вв.[9] При определенных стилистических различиях в трактовке «Крещения» на перечисленных памятниках, в них нет особых отклонений от традиционной иконографической схемы этой сцены.

Изображения на эрмитажном памятнике выполнены темперой по слабоотбеленному мелкозернистому незагрунтованному холсту. Цветовая гамма небогата: сине-зеленый фон, желтые нимбы, коричневые волосы. Лица персонажей, их руки, перекрестие нимба у Спасителя, голубь, прямоугольники с надписями—сам холст, с прорисованными по нему коричневой и красной красками деталями изображений и слабыми, едва намеченными жидкой черно-зеленой краской тенями.

Подобного рода коптские памятники немногочисленны: кусок холста с изображением в рост молодой женщины с кубком и гирляндой в руках (IV в.) в Британском музее[10], ткань со сценами из жития св. Феклы, обнаруженная в Антиное[11], холст со сценами из жития Иосифа Прекрасного (?)[12] и ткань с изображением Христа на троне[13] (оба памятника в музеях Берлина).

Опорой в вопросе датировки эрмитажного фрагмента могут служить палеографические особенности надписей на памятнике и сравнение его с произведениями коптской живописи.

В. Н. Лазарев. История византийской живописи, т. I, М., 1947, с. 61 (автор считал памятник сирийским); «Византийское искусство в собраниях СССР». Каталог выставки, т. I, М., 1977, с. 87, № 112.

[6] *J. Leroy*. Les manuscrits coptes et copte—arabes illustrés. Paris, 1947, p. 118, pl. 118.

[7] *J. Leroy*, op. cit., pl. 81 (pl. F).

[8] *J. Beckwith*, Coptic Sculpture 300—1300, London, 1963, p. 56, 31, pl. 141.

[9] *O. Wulff*, Altchristliche und mittelalterliche byzantinische und italienische Bildwerke. Bd. III (1). Berlin, 1909, S. 202, n°976, S. 204, n°971; S. 182 n°827 Taf. XLVII, XL). L'art copte. Petit Palais, Paris, 1965, p. 133—134, n°n° 128, 129.

[10] *J. Bourrian*, Egyptian Antiquities acquired in 1974 by Museums in the United Kingdom.—JEA, v. 62, 1967, p. 148, n°40, pl. XXVII, 4.

[11] *S. Der Nersessian*, Armenia and the Byzantine Empire. A Brief Study of Armenian Art and Civilization. Harvard, 1945, p. 94.

[12] *J. Strzygowski*, Orient oder Rom? Leipzig, 1901, S. 109.

[13] *O. Wulff*, op. cit., S. 303, n° 1612.

Палеография надписей указывает, как полагает А. И. Елансцая, на время не ранее VIII в. По ее словам, бо́льшая конкретизация «стандартного шрифта» невозможна. От себя добавим, что начертания некоторых букв на ткани совпадают с написанием букв в коптских рукописях IX в.[14]

Сравнение интересующего нас фрагмента с коптскими росписями времени после арабского завоевания затруднено, поскольку у нас нет достоверных данных о датировке большинства этих памятников. Однако нельзя не заметить стилистического и образного сходства нашего фрагмента с росписями, более или менее единодушно относимыми исследователями к IX—XI вв.: фрагменты стенописи в монастыре св. Антония[15], обители св. Саргиса[16], Белом монастыре[17]. Стилистическая близость эрмитажного фрагмента улавливается и в некоторых поздних росписях Фараса[18].

Присущие этим памятникам особенности: «эскизная» манера письма, довольно скупая цветовая гамма (зеленый, желтый, красный, коричневый цвета), локальность цветов, преобладание

---

[14] *V. Stegemann*. Koptische Paläographie, Geidelberg, 1936. Taf. 14, 3, 5.

[15] В целом комплекс росписей монастыря датируется 1232/33 гг. (*A. Piankoff*. Peintures au monastère de Saint Antoine.—BSAC, t. XIV. Le Caire, 1950—57, p. 151—163). Однако ряд фрагментов стенописи на 200—250 лет моложе (LCI, Bd. VIII. 1976, col. 450).

[16] PKÖ, Bd. III, 19, Abb. 399.

[17] Апсида сокровищницы монастыря расписана армянином Теодоросом из Хесуна между 1076 и 1112 гг. (U. Monneret de Villard. Les Couvents près de Sohâg (Deyr el—Abiad et Deyr el-Ahmar). v. II. Milan, 1926. p. 132) Некоторые исследователи называют более точную дату. В. Фольбах в статье о коптском искусстве (Enciclopedia of World Art, t. III. New York, Toronto, London, col. 806) отмечает, что Теодорос работал в монастыре около 1076 г. П. дю Бурге считал, что армянский мастер расписал апсиду около 1090 г. (*P. du Bourguet*. Datation raisonnée de la peinture murale copte.—.Nubia. Récintes recherches. Actes du Colloque nubiologique International au Musée National de Varsovee 19—22 juin 1972. Varsovi, 1975, p. 41).

В 1124 г. копт Геодорос закончил стенопись (V. Monneret de Villard. Op. cit., p. 132; P. du Bouzguet. Op. cit. p. 41—43).

По нашему мнению, эрмитажный памятник стилистически родствен стенописи, исполненной армянским мастером.

[18] Например, епископ Петр, покровительствуемый апостолом Петром, около 975 г.; епископ Мариан, покровительствуемый богоматерью, около 1005 г.: *K. Michałowski*, Faras. Malowidla scienne w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie. Warszawa, 1974, n°n° 33, 45.

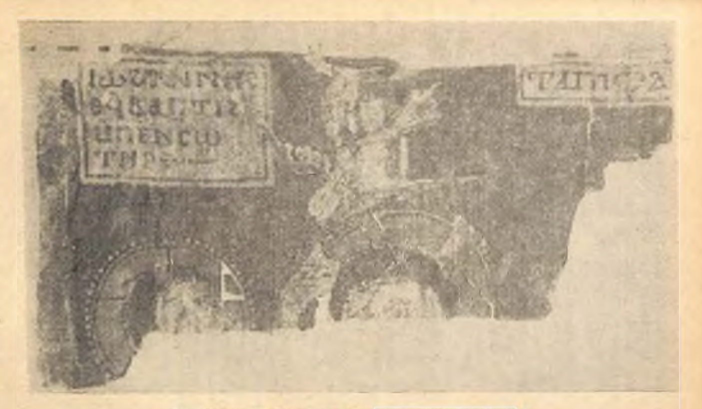


Рис. «Крещение». Роспись на холсте. Египет (Копты). X—XI вв.
Гос. Эрмитаж, № 11257

зеленовато-голубых фонов, красные разделительные полосы между композициями,—мы видим на публикуемом фрагменте и на ряде миниатюр коптских рукописей X—XI вв.[19] Улавливается сходство и в типаже моделей: крупные лица, широкие носы, намеченные пологой дугой брови и т. п.

Все это позволяет, как нам кажется, отнести эрмитажный памятник к X—XI столетиям.

На первый взгляд заинтересовавший нас памятник не очень вяжется с традиционными представлениями о коптских произведениях. Но не следует забывать, что об однородности коптского искусства (особенно в столь поздний период, как X—XI вв.) говорить не приходится. Примечательнее другое—то, что он не «замутнен» арабским влиянием по прошествии трех-четырех столетий их господства в Египте.

Этот памятник интересен и в другом отношении. Украшающая его роспись выполнена темперой по незагрунтованному холсту. Причем художник, окрашивая ткань, использовал в качестве колористического элемента композиции цвет самой ткани. Этот прием довольно древний—с ним мы сталкиваемся в подавляющем большинстве египетских погребальных пелен первых веков нашей эры[20]. От ранних коптских росписей идет и сине-зеленый фон, который встречается в стенописях Саккары и Бауита, и явное тяготение к монументализму—одна из особенностей коптского искусства на всех этапах его развития.

Из-за уникальности памятника и отсутствия документальных данных о месте и обстоятельствах его приобретения, рискованно делать предположения о конкретном центре, где он мог быть изготовлен. Хотя приверженность к старым техническим приемам и отсутствие арабского влияния в стиле косвенно могут указывать на отдаленный от столицы, глухой художественный центр, вероятнее всего, какой-нибудь монастырь в Верхнем Египте.

По-видимому, эрмитажный памятник являлся частью небольшой, расписанной красками льняной завесы с изображением праздников. Сведения о подобных завесах встречаются в литературе[21]. Такие памятники со временем пришли на смену трудо-

---

[19] *J. Leroy*, op. cit., pl. 79, 81, 83, *M. Cramer*, Koptische Buchmalerei Illuminationen in Manuskripten des christlichen Ägypten vom 4. bis 19 Jahrhundert, Recklinghausen, 1964, Taf. XIX_{4}, XXI_{1-3}.

[20] *А. С. Стрелков*, Фаюмский портрет. Исследование и описание памятников. М.-Л., 1936, с. 92.

[21] *J. Strzygowski*, op. cit., S. 109.

емким и дорогостоящим многокрасочным тканым завесам типа эрмитажных: с «никами» или с колонной и деревьями[23].

Публикуемый эрмитажный памятник интересен тем, что он является довольно редким образцом художественного ремесла коптов. К тому же он расширяет наши скудные представления о сравнительно поздней коптской живописи на холсте.

---

[23] *М. Э. Матье, К. С. Ляпунова*, Художественные ткани коптского Египта, М.-Л., 1951, с. 22, 49—50, 70, 77, рис. 17, табл. V, ср. близкие завесы из Музея Виктории и Альберта в Лондоне: *A. F. Kendrick*. Catalogue of Textiles from Burying-Grounds in Egypt, v. II. London, 1921, p. 24—25 n°341.

НОВЫЙ ПАМЯТНИК АРМЯНО-ВИЗАНТИЙСКИХ ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ И ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ СНОШЕНИЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XII ВЕКА

Армяно-византийские церковно-политические сношения XII в. в греческой и армянской средневековой литературе представлены в основном памятниками полемического и эпистолярного жанра. Авторами писем с византийской стороны выступают императоры и константинопольские патриархи, а с армянской—католикосы. Большая часть этой переписки издана[1], но имеются и неопубликованные, которые хранятся в рукописях и недоступны широкому кругу специалистов.

В конце XIX в. арменовед А. Дашян в собрании рукописей венских мхитаристов (№ 32) обнаружил текст послания, адресованного византийскому императору Алексею[2]. В описании, приводя только начало письма, А. Дашян не смог определить его автора, но счел нужным комментировать содержание[3]. О существовании этого документа упоминает А. С. Анасян[4]. А. Дашян заметил, что содержащая данное письмо рукопись скопирована в XIX в. по рукописи Эчмиадзинского собрания[5].

---

[1] Эти памятники в полном виде представлены в эпистолярном сборнике, составленном Нерсэсом Ламбронским (см. *Թուղթ ընդհանրական, տրաբեալ երիցս երանելւոյ սուրբ հայրապետին տեառն Ներսէսի Շնորհալւոյ, Երուսաղէմ*, 1865, с. 112—280), русский пер. см. «Исторические памятники вероучения армянской церкви, относящиеся к XII столетию», пер. с армянского Александра Худобашева, СПб., 1847, с. 119—280. На греческом языке опубликованы письма только двух дипломатических визитов, описание которых дал в своем труде греческий богослов Теориан (см.: Migni, P. G.,+133, p. 119—230). Об этих переговорах в научной литературе говорится в статьях А. П. Каждана (К истории византино-армянских отношений в XII в., ИФЖ, 1964, № 4, с. 235—236) и Р. М. Бартикяна (К истории взаимоотношений между Византией и Киликийским государством в конце XII в., ВВ, т. XVII, с. 52—56).

[2] *Ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, կազմեց՝ Յակոբոս Տաշեան, Վիեննա, 1895։*

[3] *Նոյն աշխատ., էջ 180, § 3։*

[4] *Հ. Ս. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 482—483։*

[5] *Ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց...., էջ 179։*

Наши поиски дали положительные результаты: было выяснено, что в № 4188 рукописи Матенадарана, содержание которой сходно с содержанием рукописи № 32 венского книгохранилища, содержится послание, отправленное византийскому цезарю—Алексею. Обе рукописи датируются XIX веком. В частности, рукопись Матенадарана написана в 1820—24 гг. в Константинополе[6].

Нужно отметить, что по своей форме и по языку интересующий нас памятник почти не отличается от произведений того же жанра XII века. Но в указанную эпоху царствовали пять византийских императоров по имени Алексей—I (1081—1118), II (1180—1183), III (1195—1203), IV (1203—1204), V (1204). Из других источников известно, что дипломатические сношения с армянской церковью вел Алексей III Ангел (1195—1203). Полагать, что адресатами могли быть остальные одноименные императоры, нет возможности, ибо о переписке армянских католикосов с этими императорами нет сведений. О том, что автором послания является армянский католикос, можно удостовериться из нескольких четких формулировок, присущих письмам армянских католикосов: Нерсеса IV (1166—1173) и Григория IV (1173—1193), адресованные Мануилу I Комнину (1143—1180)[7]. Письмо написано от имени всех верующих армянской церкви, обстоятельство, которое указывает на правомерность нашего предположения об авторе. Вот характерный в этом отношении пример из памятника: *«Եւ որպէս լինելն և լինանդն անուստ և անփոփոխարժելի դառ ի դեղ իմ Որդւոյն և Քրիստոսն* զիմս ճաշտաճ և զազգի իմոյ...» Вероятно, подобные формулировки и еще сходство письма с эпистолярными памятниками XII в. привели анонимного автора карандашной записи рукописи № 4188 к мысли, что письмо принадлежит перу Григория IV Отрока *(Գրիգոր Տղայինն է)*. Правда, во время правления этого католикоса императорский престол занимал сын Мануила I Алексей II (1180—1183), но церковно-политические и дипломатические взаимоотношения, начатые во время правле-

[6] *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, Հ. Ա, կազմեցին՝ Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաբյան, Երևան, 1965, սյուն 1166։*

[7] Например: *ա) Քրիստոսապսակեալ ինքնակալ մեծդ Աւգոստոս կայսր Հոռոմոց տէրամբ Աստուծով կարող և բարձր Թագաւոր=Քրիստոսապսակեալ բարձր և յաղթող ինքնակալին Հոռոմոց (Թուղթ ընդհանրական, էջ 215)։ Քրիստոսապսակեալ աստուածասէր արքային Հոռոմոց... (էջ 228)։ Քրիստոսի զօրացեալ և նովաւ պսակեալ արքային արքայ, կարող և բարձր մեծդ Օգոստոս և ինքնակալ Թագաւոր Հոռոմոց... (էջ 250)* и т. д. *բ) ՈՀ [Ողջ լեր—' Ա. Բ.] Թագաւոր աստուածասէր=Ողջ լեր աստուածասէր Թագաւոր (էջ 221, 266)* и т. д.

15—886

ния его отца, им не были продолжены, о чем свидетельствует сборник «Պատճառ խնդրոյ միաբանութեան...», составленный Нерсэсом Ламбронским в 1183 году[8].

Автор послания констатирует, что он находится далеко от империи, под властью мусульман. Однако для датировки этого письма данное сведение не достаточно, поскольку почти все католикосы XII в. находились в пределах мусульманских государств.

К более точной датировке приводит следующий отрывок письма: *Եկն եհաս առ մեզ լիալի բերանով գոհութիւն, զոր ընկալեալ կրեաց, որ որդւոց ազգի մեր մանաւանդ քրիստոնեայք զետեղեալ դադարեն ընդ աշխարհակալ թագաւորութեանդ Ձերոյ, զի անդորր եղեալ խաղաղացան արժանապատուեալ հրամանաւ Ձերով, զոր պարգեւեցաւ նոցա ի Ձէնջ։ Նոյնպէս և դարձ վանօրէիցն և եկեղեցեացն առաջին շինողն ի սպասաւորս խորանաց։* Автор с удовлетворением отмечает, что после долгих гонений по приказу нового императора был дарован армянскому населению покой и возвращены монастыри и церкви, отнятые у них. Этот пассаж, кажется, уясняет армяно-византийские политические взаимоотношения после первого правления Исаака Ангела (1185—1195, 1203—1204)[9], когда по словам историка XII в. Вардана «В Греции воцарился Г'исик, он же Исаак, воздвигший гонения на народы, исповедовавшие учение армянской церкви с целью обратить их в свою веру...»[10]. Алексей III, свергнув родного брата, стал проводить противоположную политику в отношении армянского населения империи, о чем и говорится в публикуемом письме. Следовательно, есть основание датировать послание первыми годами правления Алексея III—1195—1197 годами. Нужно отметить, что с ним имели дипломатические взаимоотношения царь Киликийской Армении Леон I и католикос Григорий VI (1194—1203). О другом, написанном в 1197 или 1198 г. письме Григория VI Апирата к Алексею III, упоминает армянский источник конца XII и начала XIII вв. *«Յիշատակութիւնք Ս. Ներսէսի Լամբրոնացւոյ ընդ պատրիարքին Յունաց»*, в котором рассказывается о переговорах посольства Нерсэса Ламбронского в Константинополе, с кратким изложением

---

[8] *Թուղթ ընդհանրական..., էջ 280։*

[9] Об этих гонениях см. *Հ. Բարթիկյան, Նոր նյութեր Կիլիկիայի հայկական պետության և Բյուզանդիայի փոխհարաբերությունների մասին, ԲՄ, № 4, Երևան, 1955, էջ 286—287։*

[10] Всеобщая история Вардана Великого, пер. Н. Эмин, М., 1861, с. 163.

полемики армянского архиепископа с византийским патриархом Григорием II Ксефилином (1191—1198)[11].

Киликийское армянское государство во времена правления Леона I стало одним из сильнейших государств северо-восточного Средиземноморья и играло большую роль в международных отношениях. Самостоятельность Киликии, наряду с другими государствами, признавала и Византийская империя. Политику армянского католикоса с Византией того времени можно объяснить некоторыми побуждениями. Во-первых, переговоры с греческой церковью могли быть полезными при налаживании хороших взаимоотношений между греческим и армянским населением; во-вторых, армянская церковь хотела сохранить свои привилегии на территории Византии.

Византийская империя во времена правления Алексея III в сношениях с Рубенидами и армянским католикосатом имела свои задачи, связанные с внешней и внутренней политикой страны. Алексею нужна была помощь армянского населения на территории Византии в момент, когда стало ясно, что западный мир готовится к IV крестовому походу. Император намеревался препятствовать взаимоотношениям между Киликийским государством и Римом.

А.А. БОЗОЯН

[ԱՌ ԱԼԵՔՍԻՈՍ ԹԱԳԱՒՈՐ ՀՌՈՄՈՑ]

էջ 240 *Քրիստոսապատկեալ ինքնակալ, մեծդ Աւգոստոս կայսր Հոռոմոց, տերամբ աստուծով կարող և բարձր թագաւոր Ալէքսիոս Յաստուած ի Հայրն փառաց և ի տէր մեր Յիսուս Քրիստոս ի մարդացեալն աստուած, և ի Հոգին աստուծոյ, յաստուած ճշմարիտ, որ ի Հօրէ ելանէ և լնու զարարածս Համատարածեալ և լի Հասանովք ի նմանէ խնդրել տալ զկենդանութիւն թագաւորութեանդ ձերում երկայն ժամանակաւ՝ ի պարծանս Քրիստոնէից և ի փառս Քրիստոսի աստուծոյ մերոյ, ընդ նմին իսկ ընդ արեգակամբս և որք ընդ արեգակամբս՝ ըստ զգալւոյս և ըստ ճշմարտին լայնատարած ձգմամբ և պայծառ լուսով լցեալ և ձգեալ զձերդ իշխանու-*

[11] Խոսակցութիւնք Ս. Ներսէսի Լամբրոնացւոյ ընդ պատրիարգին Յունաց ի տպարանին Տէրոյենց, Կ. Պոլիս, 1851, էջ 3։

թիւն ի ծագաց մինչ ի ծագս սորայ։ Մի՛ մնասցէ աշխարհ թափուր ի ջերմութենէ ողորմութեան Ձեր։

Քանզի զօրութիւնք և զգալի արեգական է տեսանել յընթացս տարածգութեան երթեւեկի, զի ի բարձրանալն շնորհէ կենդանարոյծս լինել մարդկան՝ լուսով և ջերմութեամբ և աշխարհագործ վայելչութեամբ ի բոյսս, ի տունկս, և ի սերմանիս՝ զուարթնալով և զուարթացուցանելով զմարդիկ։ Իսկ ի խոնարհելն և ի հետարնակն լինել և օ՛ն անդր յընթանալն զհարաւային կողմամբքն շրջելով սառուցեալ ցրտացուցանէ զհետացեալսն ի նմանէ, որք զհիւսիսային կողմամբքս իցեմք բնակեալ, նոյնպէս և կրեմք ի ձեռում սուրբ և ինքնակալ թագաւորութեանդ բացատրահեալ և հետացեալքս։ Սակայն և ակն ունելով, զի որպէս և այն, որ բնակեալն էր յերկինս երկնից ընդ արեւելս, հաճեցաւ հիւսիսականացս առնուլ իւր փառաւորութիւն։ Նոյնպէս և առ ի Ձերոյդ յաղթող թագաւորութենէ գտանել ողորմութիւն մատնելոցս ի ձեռս գերութեան հողմահար կոծելոյ հիւսիսականացս և որպէս եղջերու փափագէ վասն զարկուածի սայրասուր նետին սառուցեալ ջրոյ՝ յաղագս այրեցման լերդին։

Սակս այսր աղաչեմ փափաքեալ կարաւտէ և մեր նուաստութեանս անձն հանգերձ, որ ընդ մեզ տապեալ տագնապին քրիստո-
241 *նէից ժողովք ի մէջ խուժադուժ հեթանոսաց իշխանութեանս, զորս Գոգ և Մագոգ սովորեցան կոչել գիրք, վասն որոյ և ես իսկ ասացից ընդ աստուածահօրն Դաւթի, եթէ՝ ծարաւի իցէ անձն իմ առ Քեզ, աստուած*, զոր և փոխելով իսկ ասացից, եթէ՝ ծարաւի իցեն անձինք մեր թագաւոր Հռոմայ հզօր և կարող։ Երբ իցէ օրն այն և ժամն, յորժամ յանդիպեսցուք փրկութեան, որ ի ձեռաց ձերոց հանդերձեալ է լինել ըստ անսուտ տեսլեանն սրբոյն Մեթոդեայ, քանզի մնամք աւետեաց ձայն ի փրկութեան ձեռին Ձեր, որպէս և երբեմն առ իմոյն Յիսուսի. որ ի բանտին արգելեալ ազամեանքն էին։ Ա՛չ, թէ զարթուցանէր աստուած զհոգին փրկութեան, որ ի Ձերմէ թագաւորութենէդ պահեալ մնայ կատարման, որպէս և զարթոյց զհոգին փրկութեան զօրաբաբէլին ի վերա սրբոյ քաղաքին աստուծոյ։ Եկն եհաս առ մեզ լիալի բերանով գոհութիւն, զոր ընկալեալ կրեաց, որդւոց ազգի մեր մատնաւոր քրիստոնեայք զետեղեալ դադարեն ընդ տիեզերական թագաւորութեանդ Ձերով,*

* Սաղմոս, ԽԱ, 3։

զի անդորր եղեալ նորա խաղաղական արժանապատուեալ հրամանաւ Ձերով, զոր պարգեւեցաւ նոցա ի Ձէնջ, նոյնպէս և դարձ վանորէիցն և եկեղեցեացն առաջին շինողս ի պայծառութս իւրեանց։ Եւ բարձաւ ամպրոպն առաջին և խռովութեան մէգ, որ պատեաց զնոսա, և մեր առեալ զայս լուր բարեաց համբաւոյ, համբուրեցաք յոյս և յերեսս որպէս շառաւիղանն Քրիստոսի և յուռն կացեալ առաջին խաղաղարարին Քրիստոսի խնդրեցաք թագաւորութեանդ Ձեր առ ի նմանէ՝ նմին լինել փառացն փառակից, որպէս էջդ իսկ և անուան թագաւորութեան նորա անուանակից և զպատշաճ երկրպագութեան խոնարհութիւն առատեալ այդր մատուցաք նուէր պատարագաց, որպէս և խունկն երեկոյին ի տարածման ձեռաց մերոց պատարագ աստուծոյ։ Եւ զի առ այժմ անհնար եղե մեզ առաքել առաջի թագաւորութեանդ Ձերում զոր ի մերոց բերել դշնորհակալութեանս մերոյ փառաբանութիւն վասն անհնարին անձկութեանս և զղուանայս, զոր կրեմք յատարազան ազգէս Բանանաւ Ձի յարուցեալք ի վերայ մեր ...տամահ** առնեն զմեզ, զոյն իբրև առիւծ ի վերայ քրիստոնէիցս և խնդրեն յորժամ իւրեանց մահարեր կլանել զմեզ։ Վասն որոյ կարդալով առեմք հանապազ առաջի տեառն, եթէ՝ տէր է իմ օգնական և ես ոչ երկեայց. զի՞ արասցէ ինձ մարդ***: Եթէ ասկաւ մի զադարեալ թոյլ տացեն մեզ դառնալ առ մեզ, առաքեմք առաջի ասոր և ինքնակալ թագաւորու-
242 թեանդ Ձեր զ//պատշաճաւորն առ ի մէնջ զազաւթս։ Եւ խնդրեմք ազատելով զթագաւորութեանդ Ձեր մի այլ ևս լսել անիրաւ արանց և զրպարտող չարախօսաց, որք զանդուան բերանով խօսին զանպատճառան, զորս ոչ կարեն տուգել վասն ազգիս մերոյ չարափառութեանն։

Վասն զի մի Քրիստոս և մի հաւատ և մի մկրտութիւն Պօղոս քարոզեաց և ոչ զայն ուրանալ՝ ուրացեալ լիցի ի նմանէ, և որ այլապէս խորհի ի Քրիստոս, քան զահմանեալ հարցն հաւատ՝ մի՛ տեսցէ զլոյսն նորա։ Քրիստոս աստուած, Քրիստոս մարդ, Քրիստոս կենդանի, Քրիստոս մեռեալ, Քրիստոս թաղեալ, Քրիստոս յարուցեալ, Քրիստոս և որ գալոցն է. ո՛չ ոմն աստուած, և ո՛չ ոմն մարդ, ո՛չ ոմն մեռեալ, և ո՛չ ոմն կենդանի. ո՛չ մի, և ո՛չ այլ և այլ, այլ մի Քրիստոս։ Ինքն աստուած և ինքն մարդ. ոչ մարդկա-

** Слово не поддается восстановлению.

*** Առ Եբրայեցիս, ԺԳ, 6։

թիւն ընկղմեալ յաստուածութենէն, և ոչ աստուածութիւնն շփոթեալ
ի մարդկութենէն, այլ յայտնի կացեալ յատկութիւնքն։ Յայտնի
աստուած և մարդ, ոչ որ աստուածն մարդ, և ոչ որ մարդն
աստուած, բայց որ չէրն աստուած՝ եղև աստուած և որ չէրն
մարդ՝ եղև մարդ։ Ոչ աստուածն զիւրն թողեալ յայլ փոխե-
ցաւ և ոչ մարդոյն զիւրմէն պակասեալ այլով կատարեցաւ։ Այլ,
զոր ինչ ոչն ունէին առին և, զոր ունէինն՝ ոչ կորուսին, ո՛չ աս-
տուած-մարդ, այլ աստուած և մարդ, և ո՛չ մարդ-աստուած, այլ
մարդ և աստուած։ Որ աստուած նոյն՝ և մարդ, և որ մարդ՝ նոյն
և աստուած՝ ոմն անեղ աստուած և ոմն՝ եղական աստուած։ Ոչ
ոմն, զոր ինչ ունէրն և եղև եղականն անեղ աստուածութեամբն և
մահկանացուն անմահ բնութեամբ՝ անմահին և ապականացուն՝
անապական գոլով կենդանին։ Որ որդի մարդոյն էր՝ որդի եղև աս-
տուծոյ և որ որդին աստուծոյ էր ..բեաց**** և եղև որդի մարդոյ
տնօրինութեամբն. ո՛չ զատեալք, ո՛չ առաւելեալք, ո՛չ փոքրկա-
ցեալք և ո՛չ մեծացեալք։ Որ փոքրկացաւ՝ և մեծացաւ, և որ մե-
ծացաւն՝ նոյն և փոքրկացաւ։ Ո՛չ ոմն և ոմն, և կամ այլ ոմն և
այլ, այլ մի և նոյն, որ է առն և որ առաւն։ Ոչ աստուծով ապրե-
ցաք և ոչ մարդով փրկեցաք այլ աստուծով մարդացելով և մար-
դով աստուածացելով։ Մի Քրիստոս, մի որդի, մի տէր, մի թագա-
ւոր, որ է ի վերա ամենեցուն. աստուած օրհնեալ յաւիտեանս՝ ա-
մէն։

Արդ, այս փոքր ինչ ի բազմէն և սակաւ մի ի յոլովէն և խոռն
մի յանթուէն ի մերոյին ազգի հայաստանեայ դաւանութեանց։ Վասն ո-
րոյ անշփոթ է հաւատ քրիստոնէութեանս առ ազգիս իմ։ Յայս
սակս խնդրեմ ի քէն՝ որ թագաւորդ ես ի սիրտ երկնաւոր թագա-
243 ւորին, ընդ նոյն ընթանալ շաւեղ բարեաց ճանապար//հին Քրիս-
տոսի և զուղղելն քննել և ի քննել իմանալ, մի՛ առականէ դատել,
այլ ճշմարտին լինել վերահասու ճշգրիտ քննութեամբ և ընդու-
նել ուղղափառ դաւանութեամբ եղբարցդ և կամ թոյլ տալ
զատման անաչառ ատենին Քրիստոսի, որ ամենայն գործ և բան
յայտնի, և մերկապարանոց լինել հանդերձեալ են առաջի աստու-
ծոյ։ Այլ դու, Աստուածապատիւ թագաւոր աստուածասէր, ծանիցես
ուղիղ գոլ զխոստովանութիւն հաւատոյ մերոյ։ Եւ որպէս յերկն և յե-
ռանդն անսուտ և անկեղծակարծելի՝ զառ ի դէպ իմ Յիսուսն և

**** Начальные буквы остались без осмысления.

Քրիստոսն դիմս Հաւատն և զազգի իմոյ, զորս չարախաւսել սովո-րեցան մարդիկն, որք զխաղաղութիւն Քրիստոսի ոչ ընկալան յան-ձինս իւրեանց, այլ միշտ Հակառակող դառնին ընդդէմ սիրոյ։ Վասն որոյ և յանձն առնեմ Քրիստոսի և նորին յուսովն զանգի-Հական սուրբ աթոռոյ ժառանգութիւն՝ ազգի մերոյ ժողով, որ այդր և զնոցին եկեղեցիք, քանզի եթէ քրիստոսահաստատ թագաւորու-թեան, որով նոյն ինքն Յիսուսի խնամեալ պահպանեսցի թագա-ւորութիւն Ձեր ընդ թագաւորին։ ՈՀ թագաւոր աստուածասէր։

БИБЛИОГРАФИЯ

АРМЕНОВЕДЕНИЕ НА СТРАНИЦАХ „BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT"

Публикация собственно арменоведческих работ на страницах BZ не предусматривалась программой, составленной основателем журнала К. Крумбахером. Но поскольку многие вопросы истории, литературы и культуры Византии в силу разных обстоятельств соприкасаются с армянской действительностью, то авторы публикуемых работ не только стали обращаться к армянским материалам, но и проявили надлежащий интерес к проблемам арменистики.

Предлагаемая библиография составлена по материалам журнала со дня основания до 1909 г. включительно. В следующих выпусках КВ она будет доведена до наших дней.

Исходя из факта разнохарактерности работ, опубликованных в BZ, мы предпочли принцип алфавитной последовательности авторов. К завершению полной библиографии будет представлен и предметный указатель.

М. О. ПЕТАКЧЯН

Baumstark A. (Achern) J. Strzygowski—Die Miniaturen des serbischen Psalters der Königlichen Hof und Staatsbibliothek in München, Wien, 1906. XVI 4(1907), S. 644—661

Boor C. De (Breslau) Der Bericht des Georgios Monachos über die Paulikianer VII, 4(1898) S. 40—49

Boor C. De(Breslau) Zu Genesios X, 1(1901), S. 62—65

Bourier Hermann P. Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Jo. Malalas (Erster Teil Münchener Dissertation, zugleich wissenschaftliche Beilage zum Programm des Gymnasiums St. Stephan zu Augsburg 1899), X, 2(1901), S. 235—262

Bousset (Göttingen) F. C. Conybeare—The armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandrias Scholia on the incarnation and epistle on easter (ed. and englished—London, Translation Society 1907, S. 222 u. 189) XVIII, 1(1907), S. 196—201

Brooks E. (London) The locality of the battle of Sebastopolis. XVIII (1909), S. 154—156

Brockelmann C. (Breslau) Die armenische Übersetzung der Geoponica V, 2(1896), S. 385—409

Burckhard Aug (Basel). A. Carriere, La Legendee d'Abgar dans L'histoire d'Armenien de Moise de Khoren (Extrait du Centenaire de l'Ecole des langues orientales vivantes, Paris, Imprimerie naticnale. 1895, S. 357—414. VI, 3(1897). S. 426—435

Bury J. B. (Dublin) A source of Symeon Magister I,4 (1892), S. 572—574

Clermond Ferrand, Louis Brehier. Les Colonies d'orientaux en occident commencement du moyen—âge XII. 1(1903). S. 1—39

Conybeare F. (Oxford) The date of Moses of Khoren X,2(1901), S. 489—504

Conybeare F. (Oxford) On some Armenian Notitiae (University College). V, 1(1896), S. 118—136

Conybeare F. (Oxford) The Relation of the Paschal Chronicle to Malalas. XI, (1902), S. 395—405

Conybeare F. (Oxford) Ananias of Shirake (A. D. 600—650c). VI,4(1897), S. 572—584

Ehrhard A. (Wien) Fred. C. Conybeare, The dialogues of Timothy and Aguila edited with prolegomena and facsimiles Oxford (Clarendon Press) 1898 LIX, 1049. X,2(1901), S. 276—279

Ehrhard A.(Würzburg). Arsak Ter Mikelian. Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen (vom IV bis zum XIII jh. Leipzig, Gustav Fock 1892, 121S. VI,4(1897), S. 177—179

Gardhausen V. (Leipzig) National und Provinzialschriften. XV,1(1906), S. 227—242

Gelzer H. (Jena) Ungedrückte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der Orientalischen Kirche. 1,2(1892), S. 245—282

Graeven H. (Rom) Die Madonna zwischen Zacharias und Johannes. X,2(1892), S. 1—22

Hagenmeyer H. Ziegelhausen. ·VII, 2(1898), S. 408—442

Haury J. (München). Max Brückner, Zur Beurteilung des Geschichtsschreibers Procopius von Cäsarea (Progr. d. k. hum. Gymnasiums, Ausbach. 1896). VII, 1(1898). S. 170—173

Hommel Fr. J. Marquart, Eransahr nach der Geographie des Ps-Moses Xorenaci (Mit historischem Kommentar und topographischen Exkursen, Berlin, Weidmann 1901). XVI, 2(1907), S. 319—321

Joannes Thibaut des Augustirns de l'Assomiption (Philippopoli) Etude de Musigue byzantine VIII, 1(1898) S. 122—147

Karnijev A, (Moskau) Der Physiologus der Moskauer Syncdalbibliothek. III 1(1894), S. 26—63

Koch H. (Braunsburg). Weber Simon. Die katholische Kirche in Armenien. Ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung (Freiburg, Herdersche Verlagshandlung 1903 XX, 532S.) XIV, 1(1909), S. 283—286

Lingenthal von Zacharia (Grosskmehlen) Wissenschaft und Recht für das Heer vom 6. bis zum Anfang des 10 Jahrhunderts III, 3(1894). S. 437—457

Merk A. (Valkenburg) H. K. Ter Sahakean, Die armenischen Kaiser von Byzanz. XIX, 1(1910), S. 547—550

Patzig E. (Leipzig) Die Abhängigkeit des Jo. Antiocherus von Jo. Malalas. X, 1(1901), S. 40—53

Perles F. (Königsberg) Samuel Kraufs, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum. (Mit Bemerkungen von Immanuel Lav. Teil II, Berlin, S. Calvary und Co. 1899. X,2(1901), S. 300—306

Sahaghian G. (Freiboury) Un fragment Grec d'Histoire ecclesiastique de L'Armenie. XIX, 1(1910), S. 43—45

Sickel W. (Strafsburg) Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10 Jahrhundert VII, 1(1898), S. 511—557

Stacherberg R. (Moskau) Gr. Chalatianz, Zenob von Glak, Kritische Untersuchungen (vom Professor des Armenischen am Lazaretischen Institut in Moskau, Wien, Meshitaristen druckerei 1893) IV, 2(1895), S. 368—370

Stackelberg R. (Moskau). Chalatianz Gr, Der armenische Epos in Moses von Chorens Geschichte Armeniens (Ein quellenkritischer Versuch, T. I. Untersuchung, T. II Materialien, Moskau Druckerei V. Gatzuk 1896. X, 347 und III-80 S.) VI, 3(1897), S. 435—439

Strzygowski J. (Graz) Ferd Woak, Die Geburt Christi in der bildenden Kunst bis zur Renaissance. IV, 4(1895), S. 601—605

Strzygowszki J. (Mailand) Die byzantinische Kunst. I,1(1892), S. 61—73

Strzygowski J. (Graz) Zwei weitere Stücke der Marientafel zum Diptychon von Murano. VIII, 1(1899), S. 678—681

Sturm Jos. (Würzburg) Ein unbekanntes Griechisches Idyll aus der Mitte des XV Jahrhunderts. X,3(1901), S. 434—452

Ter Sahagian P. K. Un document armenien de la genealogie de Basile I. XX 1(1911), S. 65—176

Thumb A. (Freiburg) Die griechischen Lehnwörter im Armenischen. IX, 2(1900), S. 388—452

Wahrmann P. (Wien) R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs (edited from nine Mss. together with the variants of the Armenian and slavonic Versions and some Hebrew Fragment, Oxford, Clarendon Press, 1908, LX, 324S.). XVIII,2(1909), S. 603—604

Weyh W(München) C, Brockelmann, F. Finck, Joh. Leipoldt, E. Sittmann Geschichte der christlichen Literaturen des Orients (Leipzig, Amelang, 1907, VIII, 281S.). XVIII, 1(1909), S. 232—239

Wendland P. (Wilmersdorf) Fr. C. Conybeare, The Key of truth, a manual of the Paulician church of Armenia (The armenian Text edited and translated with illustrative clocuments and introduction, Oxford, clarendon, Press —1898). IX, 1(1900), S. 197—200

Würzburg S. M. Karl Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer (Reisestudien zur Statistik und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirche, Berlin, C. A. 1902. S. 427). XVI, 3(1907), S. 613—616

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АКАК—Акты, собранные Кавказской археологической комиссией
ВВ—Византийский временник.
ВДИ—Вестник древней истории.
Вестник ЛГУ—Вестник Ленинградского гос. университета.
ВИ—Вопросы истории.
ВИА—Всеобщая история архитектуры.
ВМ—Вестник Матенадарана *(=ԲՄ)*.
ВО—Византийские очерки.
ВОН—Вестник общественных наук АН АрмССР *(=ԼՀԳ)*.
ГАКК—Государственный архив Краснодарского края.
ГПБ—Государственная публичная библиотека.
ГЭ—Государственный Эрмитаж.
ЖМНП—Журнал Министерства народного просвещения.
ЗВОРАО—Записки Восточного отделения Русского археологического общества.
ИАН—Известия АН.
ИСД—Исторические связи и дружба армянского и украинского народов
Известия КИАИ—Известия Кавказского историко-археологического института.
ИФЖ—Историко-филологический журнал *(ՊԲՀ)*.
КВ—Кавказ и Византия.
КС—Кубанский сборник.
КЭС—Кавказский этнографический сборник.
МАК—Материалы арх. Кавказа.
ППС—Православный палестинский сборник.
ПС—Палестинский сборник.
СГВ—Ставропольские губернские ведомости.
СМОМПК—Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.
СЭ—Советская этнография.
ТИЭ—Труды института этнографии.
ТОВЭ—Труды отдела Востока Эрмитажа.
ТРА-ГФ—Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии.
ЦГИА—Центральный Государственный исторический архив.
ХВ—Христианский Восток.
ԲԵՀ—Բանբեր Երևանի Համալսարանի
ԲՀԱ—Բանբեր Հայաստանի արխիվների

ԲՄ—Բանբեր Մատենադարանի
ԴՀՎ—Դիվան Հայ վիմագրության
ԼՀԳ—Լրաբեր Հասարակական գիտությունների
ՀԱ—Հանդես ամսօրյա
ՊԲՀ—Պատմա-բանասիրական հանդես
ქსძ—ქართული სამართლის ძეგლები.
ქც—ქართლის ცხოვრება.
AB—Analecta Bollandiana.
BZ—Byzantinische Zeitschrift.
BSAC—Bulletin de la Société d'archéologie Copte.
JA—Journal Asiatique.
JEA—Journal of Egyptian Archaeology.
LChI—Lexikon der christlichen Ikonographie.
MA—Mélanges Asiatique.
REArm.—Revue des études Arméniennes.
P. G.—J. P. Migne. Patrologiae cursus completus. Series graeca.
KG—Propyläen Kunstgeschichte.

СОДЕРЖАНИЕ

История

Источниковедение и филология

Архитектура и искусство

Публикации

Библиография

КАВКАЗ И ВИЗАНТИЯ

ВЫПУСК 4

Редактор издательства В. В. АМИРХАНЯН
Худ. редактор Г. Н. ГОРЦАКАЛЯН
Тех. редактор Л. К. АРУТЮНЯН
Корректор С. Г. ПИРОЕВА

ИБ № 768

Сдано в набор 10.03.1984 г. Подписано к печати 28.04.1984 г.
ВФ 00067. Формат $60 \times 84^{1}/_{16}$. Бумага № 1. Шрифт «лат.», высокая печать.
Печ. л. 15,0. Усл. печ. л. 13,95. Учетно-изд. л. 15,1.
Тираж 1000. Зак. № 886. Изд. № 6091. Цена 2 р. 30 коп.
Издательство АН АрмССР, 375019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24-г.
Типография издательства АН АрмССР, 378310, г. Эчмиадзин.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
9	14 снизу	Блжнем	Ближнем
21	1 снизу	islamiqus	islamiques
112	3 снизу	volkselteder	volksliteder
140	7 снизу	тиридат	Тиридат
149	20 сверху	Тмагвели	Тмогвели
155	18 сверху	Давал	Двал
171	26 сверху	освящает	освещает

2 р. 30 коп.